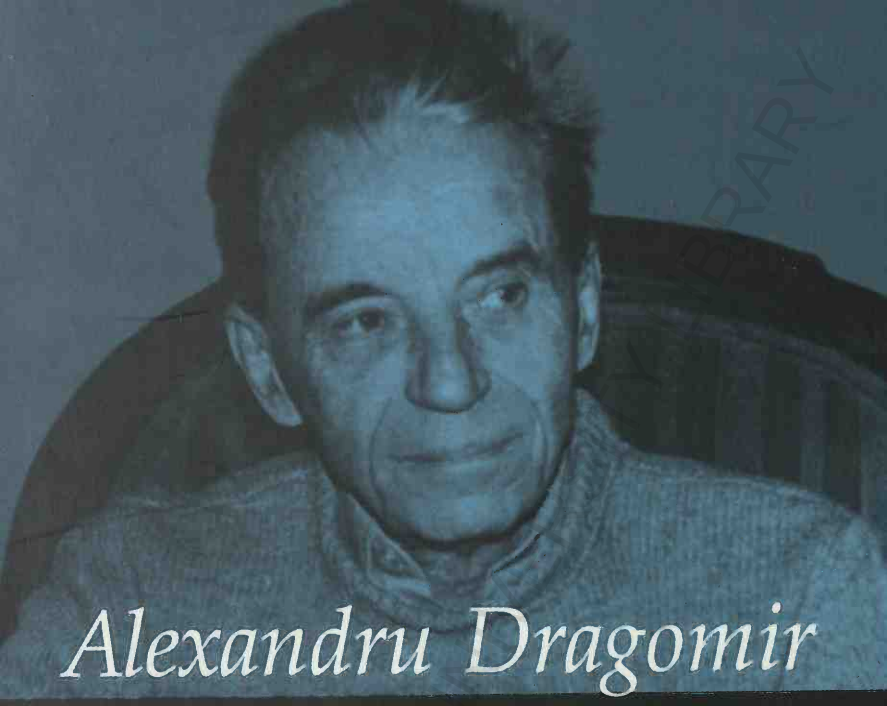


Alexandru Dragomir

Crase banalități metafizice

Prelegeri reconstruite de
GABRIEL LIICEANU ȘI CĂTĂLIN PARTENIE

PREFAȚĂ DE
GABRIEL LIICEANU

POSTFAȚĂ DE
ANDREI PLEȘU

II 365.315

HUMANITAS

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 365.315

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CRASE BANALITĂȚI METAFIZICE

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ALEXANDRU DRAGOMIR. S-a născut la 8 noiembrie 1916 la Zalău. După studii de drept și filozofie la Universitatea din București (1933–1939) pleacă la Freiburg pentru a-și da doctoratul cu Martin Heidegger. Rămîne aici vreme de doi ani (1941–1943), dar, în preajma susținerii doctoratului, este rechemat în țară și trimis pe front. După 1948, datorită conjuncturii istorice, devine un filozof clandestin: este cunoscut într-un cerc foarte restrîns și nici măcar prietenii nu știu dacă preocupările sale filozofice se concretizează sau nu într-o operă. Moare la 13 noiembrie 2002 fără să fi publicat vreodată ceva. Abia după moartea sa ies la iveală „caietele Dragomir" conținînd un uimitor exercițiu de gîndire solitară pură.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Alexandru Dragomir

Crase banalități metafizice

357928

Prelegeri reconstruite de
GABRIEL LIICEANU
și
CĂTĂLIN PARTENIE

Prefață de
GABRIEL LIICEANU

Postfață de
ANDREI PLEȘU

372701
B.C.U. IASI

ALE

HUMANITAS
BUCUREȘTI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta și prezentarea grafică
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DRAGOMIR, ALEXANDRU
Crase banalități metafizice / Alexandru Dragomir; îngrij. de ed.: Gabriel Liiceanu și Cătălin Partenie; pref.: Gabriel Liiceanu; postf.: Andrei Pleșu. – București: Humanitas, 2004

ISBN 973-50-0670-7

I. Liiceanu, Gabriel (ed.; pref.)
II. Partenie, Cătălin (ed.)
III. Pleșu, Andrei (postf.)

111

© HUMANITAS, 2004

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0670-7

19. NOV. 2004

CAIETELE DIN SUBTERANĂ

Începutul cursei: din Ardeal în Regat și apoi la Freiburg im Breisgau (VI) / Paradisul de la Freiburg (IX) / Adio, Heidegger! Drumurile se închid (XX) / Intrarea în subterană. Noica și Dragomir (XXV) / Întîlnirea de pe strada Arcului (XXXVII) / O lecție de gîndire (XLI) / Prelegerile din Intrarea Lucaci (XLIV) / Deschiderea arhivei (XLVII) / Chronos. *Caietele timpului (XLIX) / Crase banalități metafizice. Caietele de vinilin (LIV) / În seama cui rămîne sarcina gîndirii (LVI) / Lecția lui Heidegger: o tehnică a gîndirii în marginea umilului (LIX) / Un naufragiu ratat (LXVI)*

Pe 15 iunie 1944, la București, la adresa din C.A. Rosetti 45, pe numele lui Alexandru Dragomir sosește de la Freiburg o carte poștală pe care se află o singură propoziție, urmată de unsprezece semnături: *Lieber Sănduc, verdient haben Sie* einen *Gruß nicht, darum* viele *Grüsse.* („Sănduc dragă, dumneata nu meriți *o singură* salutare, de aceea *multe* salutări.") Printre semnături se află și cea a lui Heidegger, celelalte fiind ale doctoranzilor cu care, la sfîrșitul fiecărui semestru, Heidegger obișnuia să bea o bere la cîrciuma *Zum Roten Bären*, „cea mai veche din Germania", după cum scrie pe *imprint*-ul cărții poștale, în centrul căruia se afla desenat un urs grozav, iar dedesubt anul de cînd cîrciuma „La Ursul Roșu" funcționa fără întrerupere: „ridicată către 1120". Cartea poștală este trimisă în ziua de 16 mai 1944 (făcuse deci o lună pe drum) și este lesne să-ți imaginezi cum se plimbase din mînă în mînă, în jurul mesei lungi, din stejar masiv geluit, culegînd semnăturile celor zece tineri dintre care unii

împliniseră, pesemne de curînd, 25 de ani și al profesorului lor aflat, la 55 de ani, în apogeul carierei universitare. „Ce-o mai fi făcînd Sănduc?", aruncase peste masă vreunul dintre ei. Sau poate Heidegger însuși, scoțînd carnetul negru în care era menționat fiecare membru al seminarului doctoral, întrebase: *„Und Herr Dragomir? Haben Sie Nachrichten von Ihm?"* Exista vreo știre despre „domnul Dragomir"? În mod evident, nu exista nici una.

Începutul cursei: din Ardeal în Regat și apoi la Freiburg im Breisgau

Alexandru Dragomir părăsise seminarul lui Heidegger, și încetase astfel să mai ia parte la ritualul de la *Zum Roten Bären*, de șase luni, din octombrie 1943. Fusese, în mod vădit, extrem de îndrăgit de către colegii lui și în chip aparte apreciat de către Heidegger însuși, pe ale cărui atestate seminariale (*Scheine*) – păstrate cu grijă printre hîrtiile lui Alexandru Dragomir, ca urme ale trecerii sale printr-un univers devenit între timp ireal – se spune de fiecare dată că doctorandul a participat la cutare sau cutare „exercițiu seminarial" *mit großem Fleiß und ausgezeichnetem Erfolg*, „cu mare sîrg și cu reușite excepționale".

Alexandru Dragomir ajunge în Germania, la Universitatea din Freiburg, în septembrie 1941. Avea 25 de ani și își luase deja licența la două facultăți – Facultatea de Drept și Facultatea de Litere și Filozofie – ambele absolvite la București, prima în 1937, a doua în 1939. Venise aici de la Cluj, atras atît de numele sonore ale profesorilor de la Universitatea din București, cît și din nevoia de a depăși un anumit „complex de provincie" pe care, după constituirea României Mari, îl resimțeau nu puțini tineri intelectuali ardeleni.

Dragomir provenea dintr-o excelentă familie de intelectuali clujeni. Atît bunicul din partea tatălui, originar din Gurasada, cît și cel din partea mamei, din satul Domnini, erau notari. Mai cu seamă bunicul matern era om înstărit. Avea un adevărat conac, vii întinse pe dealuri, livadă mare, teren de tenis în curte. Cînd Sănduc venea, împreună cu fratele său mai mare cu un an, Virgil (Bubu) – va ajunge profesor la Politehnică –, să-și petreacă vacanțele copilăriei aici, la Domnini, copiii erau așteptați la gară cu trăsura. Nu multă vreme după ce se nasc cei doi băieți, tatăl, Alexandru Dragomir, ajunge avocat la Banca Centrală din Cluj și, cîțiva ani mai tîrziu, șeful baroului clujean. Unchiul lui Sănduc Dragomir, fratele tatălui, este faimosul istoric Silviu Dragomir. Mama („Maya", cum îi spune soțul ei în scrisori) va moșteni averea părintească, așa încît familia Dragomir a putut lesne – atunci cînd, în 1940, cu ocazia ciuntirii Ardealului după dictatul de la Viena, mulți români clujeni s-au refugiat – să cumpere două apartamente în București: cel din C.A. Rosetti 45 (în care va locui o vreme întreaga familie, părinții cu cei doi copii, și unde sosește și cartea poștală de la Freiburg) și altul în Arcului 3, pe numele mamei și care din 1974 va deveni locuința lui Dragomir.

Tînărul, care urmase liceul „Seminarul Pedagogic Universitar" de la Cluj, între 1926 și 1933, obținînd calificativul „excepțional" la română, latină, greacă, franceză, germană, istorie, științe fizico-chimice și gimnastică, ajunge la București în 1933, la 17 ani, adaptîndu-se cu oarecare dificultate la atmosfera „frivol-bășcălioasă" specifică studențimii regățene, la acel soi de „miticism" și șmecherie bucureșteană care, după cum mi-a povestit la un moment dat, îi punea pe ardeleni, la primul lor contact cu această lume, într-o stare de stupefacție acută. Mihai Șora, care

l-a cunoscut la sfîrșitul perioadei de studii filozofice și mai cu seamă în timpul serviciului militar la Craiova (pe care Dragomir îl va satisface în întregime între noiembrie 1937 – noiembrie 1938), îl descrie ca pe un tînăr rezervat care își trăia pe atunci prima experiență sentimentală importantă. (Mai tîrziu, în anii '40, ecouri ale unei secvențe amoroase chinuitoare se află în jurnalul lui Jeni Acterian – *Jurnalul unei ființe greu de mulțumit* –, unde, către sfîrșit, apare un misterios „S", ale cărui irupții fulgurante urmate de prelungi absențe o umplu de angoase și perplexitate pe tînăra autoare.)

Anul 1939, anul licenței la Facultatea de Litere, este și anul primelor concentrări. Apucă, la sfîrșitul lui 1939 și începutul lui 1940, să-și treacă examenele pentru doctoratul în drept, după care, în iulie 1940, este din nou concentrat și „stă sub arme" în tot timpul refugiului din Transilvania. Văzînd că din cauza concentrărilor neîntrerupte nu-și poate încheia doctoratul, ajunge la concluzia că singura soluție este un stagiu prelungit de studii în străinătate. Prima haltă este la Breslau (Wrocław). Vreme de patru luni, între martie și iunie 1941, urmează aici cursuri și seminare de greacă, latină și germană, cu gîndul de a obține atestatul pentru cunoașterea elinei, fără de care nu era cu putință să aspiri la calitatea de membru al seminarului doctoral la Heidegger.

Revine peste vară la București, iar în septembrie 1941 îl regăsim ca doctorand al lui Heidegger, înscris la *Philosophisches Seminar* (Facultatea de Filozofie) al Universității Albert-Ludwig din Freiburg, unde Heidegger ține cursuri și seminare an de an începînd din 1929. La 31 octombrie 1941 își primește *Studienbuch*, „cartea de student", în care sînt marcate toate orele la care studentul ia parte, cu semnătura profesorului în dreptul fiecărei materii de studiu.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Studiile de filozofie din România sînt echivalate cu patru semestre (doi ani), așa încît Alexandru Dragomir este înscris la Freiburg în semestrul V. Locuiește în *Schillerstrasse* 52 III. Este bursier al Fundației Alexander von Humboldt.

Paradisul de la Freiburg

Ce studiază Dragomir la Facultatea de Filozofie a Universității din Freiburg? Mai întîi cursurile și seminarele „maestrului", cum îi spun lui Heidegger doctoranzii săi. În cei doi ani (patru semestre), cît durează sejurul lui Dragomir la Freiburg, Heidegger predă în fiecare săptămînă un curs de o oră și ține un seminar de două ore. În „cartea de student" a lui Dragomir sînt atestate în ordine următoarele cursuri: *Hölderlins Hymnen* (două semestre), *Parmenides und Heraklit* (un semestru), *Heraklit* (un semestru). Care sînt seminarele conduse de Heidegger? Semestrul de iarnă 1941/1942, *Einübung in das philosophische Denken*; semestrul de vară 1942, *Hegel, „Phänomenologie des Geistes"* I; semestrul de iarnă 1942/1943, *Aristoteles, „Metaphysik"* IX; semestrul de vară 1943, *Hegel, „Phänomenologie des Geistes"* II. Seminarele îi sînt cu deosebire utile lui Dragomir, pentru că teza pe care o face sub îndrumarea lui Heidegger este tocmai despre conceptul de spirit la Hegel.

Cum arăta seminarul heideggerian? Cîte persoane luau parte la el? Aveau toți formație filozofică? Veneau din toate colțurile lumii? Mai exista vreun român în seminar? Ce au devenit mai tîrziu colegii lui Dragomir?

Nici din arhiva lui Dragomir, despre care voi vorbi mai tîrziu, și nici din discuțiile avute cu el după ce ne-am cunoscut nu putem să căpătăm un răspuns la toate aceste întrebări. Adevărul e că, neavînd niciodată imaginația

curiozităților noastre viitoare, nu știm să exploatăm pînă la capăt șansa coabitării în timp cu oamenii pe care îi întîlnim. Există, în orice relație cu contemporanii, un soi de inerție alimentată de felul în care ne-am obișnuit să prelungim în chip spontan prezentul, ca și cum cei cu care ne întretăiem destinul ar urma să ne însoțească și să ne stea la dispoziție pe tot parcursul existenței noastre. Sîntem în fond incapabili să descifrăm în prezent consecințele unei absențe viitoare, iar dezastrul pe care-l aduce cu sine tăcerea celor ce ies din scenă înaintea noastră ne ia întotdeauna prin surprindere. Uneori sîntem chiar înclinați să-i acuzăm *pe ei* că n-au știut să ne anticipeze întrebările și că nu și-au îndeplinit, în viață fiind, datoria de mărturisitori, că n-au avut, așa zicînd, *la timp* reflexul de a-și scrie memoriile.

Din fericire în cazul nostru, unul dintre membrii marcanți ai acelui seminar, plecat la Freiburg aproape în același timp cu Dragomir, a vorbit pe larg despre perioada care ne interesează. Mai mult, cunoscîndu-l, puteam să-i adresez lui toate întrebările pe care, din lipsă de fantezie, omisesem să i le pun lui Dragomir. Era vorba de Walter Biemel. Originar din Brașov, Biemel ajunge la Facultatea de Litere și Filozofie de la București cu un an în urma lui Dragomir. Se vor cunoaște abia la Freiburg, iar fascinația aventurii pe care o trăiesc laolaltă îi va apropia în scurtă vreme. Vor da, acolo fiind, prima traducere în română a unui text heideggerian – conferința din 1929, *Ce este metafizica?* – apărut în anii '60 într-o revistă de exil la Paris.* Biemel, care, după un popas în Belgia ca cercetă-

* Povestea traducerii, așa cum mi-a relatat-o Walter Biemel, este următoarea: De îndată ce s-au decis să transpună în română prelegerea inaugurală (*Antrittsvorlesung*) pe care o rostise Heidegger în Aula Magna a Universității din Freiburg la 23 iulie

tor al arhivelor Husserl, va reveni după război în Germania, devine cu vremea un apropiat al lui Heidegger și unul dintre cei mai autorizați comentatori ai operei sale. În ultimul său an de viață, Heidegger va stabili cu acesta liniile de ansamblu pentru cele peste 80 de volume care urmau să alcătuiască faimoasa *Gesamtausgabe* („Opere complete").

Am avut norocul să-l cunosc pe Biemel, trimis fiind la el cu o recomandare de la Noica, în 1971, la Aachen, unde era profesor la *Philosophisches Seminar*. Ulterior a acceptat să-mi fie *Betreuer* („îndrumător") în anii 1982–1984, cînd am fost bursier Humboldt la Heidelberg. Îi citisem între timp textul *Profesorul, gînditorul, prietenul*, scris în

---

1929, cu ocazia numirii sale ca profesor plin (*Ordinarius*) pe postul rămas liber prin retragerea lui Husserl, cei doi au început să lucreze la Biemel acasă, într-un apartament de două camere în Dreisamstraße. Primiseră în prealabil încuviințarea lui Heidegger. Pe Biemel îl uimise la Dragomir extraordinarul simț al limbii. Cert este că cei doi, lucrînd împreună, s-au împrietenit. O dată terminată, traducerea i-a fost trimisă lui Nicolae Bagdasar, care lucra într-o editură bucureșteană, iar răspunsul nu s-a lăsat multă vreme așteptat: publicarea unui text al lui Heidegger în română nu era posibilă, deoarece Heidegger, pentru autoritățile germane, era *persona non grata*. Biemel nu făcea decît să verifice în felul acesta ceea ce trăise la București, la Ambasada Germană, în preajma plecării la Freiburg. Întrebat fiind cu ce profesor anume intenționează să-și facă studiile doctorale, Biemel l-a numit pe Heidegger. „Este foarte bolnav, i s-a răspuns. Ține cînd și cînd cîte un curs, dar este adus în amfiteatru pe o targă. Mai bine v-ați gîndi la altcineva." Nu mică a fost surpriza lui Biemel cînd, ajuns în Germania, l-a văzut pe Heidegger intrînd în amfiteatru cu aerul lui de pădurar alemanic (dată fiind costumația specifică), zdravăn cît se poate, vioi și bronzat. Traducerea va apărea la Paris, trimisă evident de către Biemel, 13 ani mai tîrziu, în revista *Caiete de dor* a lui Virgil Ierunca, în 1956.

1977, scurtă vreme de la moartea maestrului său, pentru *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* și reluat în 1983 în numărul din *Cahiers de L'Herne* dedicat lui Heidegger. În paginile acestea se afla o excelentă evocare a atmosferei în care se desfășurau cursurile și seminarele lui Heidegger la începutul lui 1942, cînd Biemel ajunge la Freiburg, ca și Dragomir, pentru studii doctorale. (Acesta sosise, am văzut, cu un semestru înainte.) Și totuși *detaliile* îmi lipseau. M-am gîndit atunci să-i scriu lui Biemel. Am făcut-o cînd mă pregăteam să încep paginile despre Dragomir, în preajma Crăciunului, înconjurînd cu zeci de întrebări momentul acela al vieții lor ce mi se părea din ce în ce mai mult că fusese paradisul vieții lui Dragomir, în orice caz *locul* din care în curînd urma să survină căderea. Laolaltă cu textul din revista germană de filozofie, paginile scrisorii primite în scurtă vreme de la Walter Biemel îmi deschideau în sfîrșit lumea aceasta căreia începusem să îi dau tîrcoale și din care, exact după 60 de ani, ajunsese la mine ca unic semnal cartea poștală de la cîrciuma „La Ursul Roșu". Cele unsprezece semnături colegiale, lipsite pentru mine pînă atunci – cu excepția celei a lui Heidegger însuși – de orice corespondent real, se transformau de la o clipă la alta în ființe în carne și oase și, printr-un reflex miraculos, ele îi confereau lui Dragomir, izolat la rîndu-i în abstracția singurătății lui, acea identitate pe care un individ nu o poate dobîndi decît prin raportarea la ceilalți și prin felul propriu de a se desprinde din ființa comunitară care îl conține.

Din rîndurile primite de la Biemel aflam că seminarul lui Heidegger număra cincisprezece membri, o adevărată comunitate închisă, de vreme ce nimeni nu putea, în absența admiterii exprese și a prezenței constante la seminar, să participe sau să asiste într-o doară la el. „Cei cinci-

sprezece" își ocupau locurile în jurul a trei mese dispuse în formă de potcoavă, în timp ce pe Heidegger îl aștepta o mică masă instalată în spațiul rămas liber al semicercului. În spatele acestei mese se afla o tablă, pe care Heidegger scria din cînd în cînd cîte un cuvînt mai important. La seminarul pentru începători, cînd Biemel îl vede pentru prima oară pe Heidegger, vestimentația acestuia îl ia prin surprindere: „Pe fondul rumorii care domnea în sală, apăru un om mărunt de statură, cu chip bronzat, îmbrăcat în pantalon strîns sub genunchi, ciorapi trei sferturi și haină tradițională, portul, cu alte cuvinte, al Pădurii Negre, total neobișnuit pentru mine..." Seminarele se desfășurau pe baza unui text indicat din vreme, dar accentul cădea de fiecare dată nu pe cunoștințe prealabile și trimiteri culturale, ci pe capacitatea participanților de a gîndi pe cont propriu și de a se exprima dincolo de clișee sau de o terminologie consacrată.

Cine erau, în afară de Dragomir și Biemel, ceilalți treisprezece participanți la seminar? Mai întîi asistenta lui Heidegger, Therese Gisbertz, care făcea o lucrare de doctorat despre Kant și pe care Biemel o descrie ca pe o persoană „sensibilă și discretă". Va deveni după război profesoară de filozofie la un liceu din Ruhrgebiet. Era apoi Georg Picht, directorul arhivei Platon din Birklehof Hinterzarten și a cărui semnătură apare în cartea de student a lui Dragomir în cel de al șaptelea semestru, în dreptul unui seminar despre Platon. La seminar – și aceasta era singura abatere de la regulă – asista cînd și cînd soția lui Picht, o pianistă faimoasă, Edith Picht-Axenfeld. Mai tîrziu, în evocarea pe care i-o va face lui Heidegger, Picht povestește cum Heidegger, imediat după război, în „retragerea" sa de la Freiburg la Meßkirch, face un scurt popas la familia Picht. „La rugămintea lui Heidegger, soția mea a cîntat sonata în si bemol

major de Schubert. Cînd ultimele acorduri ale muzicii s-au stins, Heidegger s-a întors către mine și mi-a spus: «Noi, cu filozofia, nu sîntem capabili de așa ceva.»"

Poate cea mai strălucită membră a seminarului era Margherita von Brentano care, în scrisoarea primită de la Walter Biemel, ocupă un loc aparte, explicabil și prin faptul că fusese cea mai bună prietenă a lui Marly Wetzel, membră și ea a seminarului și viitoarea soție a lui Biemel. Așa se face că Biemel însuși o va însoți pe Margherita cu prietenia lui pînă la moartea acesteia, în 2001. Printre hîrtiile păstrate de Dragomir din perioada freiburgheză se află două superbe fotografii ale Margheritei von Brentano. Fața, pe care stăruie un surîs deopotrivă amical și distant, este încadrată de un păr șaten, ce se revarsă năvalnic pe umeri după ce a fost mai întîi împiedicat de strînsoarea clamelor să cadă pe frunte. Margherita von Brentano provenea dintr-o familie aleasă. Tatăl ei, Clemens von Brentano, fusese ambasador al Germaniei pe lîngă Sfîntul Scaun. Simțind încă din 1932 nenorocirea ce urma să se abată asupra Germaniei, se retrage din post și revine la Roma abia după război, cu aceeași funcție și cu demnitatea intactă. Unchiul Margheritei von Brentano, Heinrich von Brentano, va deveni ministru de externe. Doctoranda aceasta, care pregătea la Heidegger o disertație despre Aristotel, „avea o minte ascuțită", spune Biemel, și „o excelentă capacitate de a formula". După război, lucrează o vreme ca jurnalistă de radio, la Südwestfunk, apoi, la sfîrșitul anilor '50, este chemată de Weischedel ca asistentă la Freie Universität Berlin, unde se ocupă mai cu seamă de antisemitism și se angajează politic extrem de marcat la stînga. Biemel o descrie ca pe „o persoană fascinantă", nefericită în căsătorie, fumînd enorm și trăindu-și ultimii ani în totală dependență de un balon de oxigen.

Mai erau apoi membri ai seminarului: un medic olandez îndrăgostit de filozofie, Jan van der Meulen, care mai tîrziu a publicat o carte despre Heidegger și Hegel; un iugoslav (Biemel îi uitase numele), care după război rămîne în Germania ca muncitor forestier; un preot catolic, Schumacher; un critic de artă, Dr. Bröse; o elenistă; un tînăr asistent de la catedra de germanistică; un filozof care își pregătea docența și care va deveni profesor la Viena; un diplomat japonez, Takesi Kanematsu. Și, în sfîrșit, un alt român, Octavian Vuia.

Despre Octavian Vuia merită spuse cîteva cuvinte, pentru a înțelege că Heidegger nu făcea, totuși, minuni și că simpla adăstare în preajma minții lui nu transforma o mediocritate într-un geniu. Cert este însă că la Paris, unde a devenit cercetător la Centre National de Recherches Scientifiques, Vuia a speculat o vreme capitalul de excelență pe care i-l conferea automat calitatea de membru al seminarului heideggerian. Făcea furori în cercurile emigrației române povestind cu competență cum schia Heidegger, cum își punea paltonul sau cum tușea. Mi-a căzut la un moment dat în mînă, sub semnătura lui, o cărțulie de 50–60 de pagini despre filozofii presocratici, cu un aer în cel mai bun caz gimnazial. Era înalt și arătos și românii parizieni cu care venea în contact îl porecliseră, potrivit spuselor lui Virgil Ierunca, „Vuia-cel-falnic". Heidegger i-a povestit la un moment dat lui Biemel cum după cîțiva ani buni de la încheierea seminarului freiburghez a primit o scrisoare de la Vuia. Pentru că îi plăcea să-și urmărească elevii și să le cunoască destinul, Heidegger a deschis nerăbdător scrisoarea, cu speranța că va afla ceva despre evoluția lui Vuia pe scena filozofică a Parisului. Ce găsise de cuviință Vuia să-i scrie lui Heidegger? „De la o vreme mi-am lăsat barbă și lumea spune

că semăn cu un patriarh." În arhiva lui Dragomir există o fotografie în care acesta, îmbrăcat într-un costum cu dungi la două rînduri, pozează alături de un tînăr la fel de elegant, cu figura prelungă și cu o privire apos-melancolică. În spatele celor doi este o perdea de brazi, iar Dragomir stă cocoțat pe balustrada de piatră a unei terase, cu picioarele atîrnînd în aer și depășind abia în felul acesta cu o jumătate de cap silueta masivă a colegului său, sprijinit nonșalant cu cotul de balustradă. Este neîndoielnic Vuia. În noi, cei care îi privim astăzi pe cei doi tineri de 26 de ani cunoscînd urmarea poveștii, fotografia stîrnește reflecții amare despre straniile jocuri și aranjamente ale destinului. Căci unul va purta pe străzile Parisului gloria prăfuită și nevalorificată nicicum a faptului de a fi fost „elevul lui Heidegger".* Celălalt, într-o Românie în care filozofia se va studia pe texte de Marx, Engels, Lenin și Stalin, va trebui să ascundă pe cît posibil episodul de la Freiburg și să acomodeze, Dumnezeu știe cum, nevoia de a face fenomenologie cu calitatea de „șef serviciu achiziționare" la Hidrocentrala „V. I. Lenin" de la Bicaz. Dar despre asta mai tîrziu.

În ce-l privește pe Dragomir, Biemel îmi confirma că se bucura în chip aparte de prețuirea lui Heidegger. Era, oricum, una dintre figurile de prim ordin ale seminarului.

---

* Pentru o imagine mai cuprinzătoare a lui Octavian Vuia a se vedea volumele publicate în ultimii ani la Editura „Jurnalul literar": *Întîlniri cu oameni și idei* (Convorbiri cu Nicolae Stroescu-Stânișoară înregistrate la radio „Europa liberă"), 1995; *Regăsirea în Pascal și alte analize heideggeriene* (Cu o evocare de Alexandru Dragomir), 1997; *Întoarcerea lui Zamolxe. Meditații dialogice*, 2000; *Aducere-aminte. Publicistică*, 2002. Evocarea lui Dragomir a fost făcută la radio „România cultural" la 2 iulie 1997 și a fost publicată ca prefață la volumul amintit, fără știrea autorului ei.

Cînd în sală, după o întrebare dificilă adresată cursanților, stăruia o tăcere prelungită, Heidegger avea obiceiul să-și întoarcă privirea spre locul unde se afla Dragomir și să spună: *Na! Was sagen die Lateiner?* („Ei bine, ce zic latinii?") Iar „latinul Dragomir" adora să-l provoace pe Heidegger și, de cîte ori se ivea prilejul, să-l contrazică. Cînd Heidegger, de pildă, pe urmele paragrafelor dedicate „ustensilității" din *Ființă și timp*, afirma că nu există obiecte pure, ci doar lucruri dotate cu o semnificație într-un context de utilizare – de pildă, un scaun este „ceva de stat jos" –, Dragomir riposta: „Cum se explică atunci, Herr Professor, că în muzeu se află scaune cu inscripția «Vă rugăm nu vă așezați»?"

M-am întrebat adesea, în anii tîrzii cînd l-am cunoscut, de ce Dragomir nu simțea aproape niciodată nevoia să revină, comemorativ, la perioada de la Freiburg și să ne povestească lucruri „de atunci". Se temea pesemne ca proporțiile aproape mitice ale momentului care-i constituise viața să nu-l fixeze, în ochii celorlalți, în acea unică determinare a începutului. Nu voia să rămînă „cel ce avusese șansa de a sta o vreme în preajma lui Heidegger". Și, totuși, cum se simțise atunci, prins în raza personalității de gînditor a lui Heidegger? O singură dată ne-a povestit, rîzînd: „La începutul unui curs, Heidegger ne-a spus: «A gîndi înseamnă a te compromite.» Atunci mi-a venit inima la loc: păi, mi-am zis, la asta mă pricep, domnule!"

În afara filozofiei, la *Philosophisches Seminar* se studiază intens istoria artei și a literaturii europene, cu un accent special pe cultura greacă. În primul semestru (semestrul V), în *Studienbuch* sînt menționate cursul de *Kunstgeschichte* („Istoria artei") – patru ore săptămînal – cu profesorul Paatz și, o oră pe săptămînă, un curs despre *Don*

Quijote, cu profesorul Carvallo. În semestrul al doilea (semestrul VI), Paatz ține un curs de două ore de „Artă romană", iar profesorul Schuchardt, un curs de două ore despre sculptura clasică greacă (*Polykleitos und Phidias*). Semestrul al treilea (semestrul VII) este dominat de cursul despre goticul german al lui Paatz și de seminarul despre Platon al lui Picht. În sfîrșit, în al patrulea semestru (semestrul VIII) există un curs de o oră al lui Schuchardt despre templul grec și o prelegere de trei ore a profesorului Nestle despre Sofocle. În afara cursurilor și seminarelor de filozofie ale lui Heidegger și a seminarului platonician, secțiunea filozofică mai cuprinde, în semestrul V, un curs sintetic de două ore despre istoria filozofiei moderne cu profesorul Reiner. Asta e tot. Săptămîna nu conține niciodată mai mult de 8 ore de cursuri și seminare. Restul timpului este dedicat pregătirii protocoalelor de seminar (fiecare student, *à tour de rôle*, prezintă, în deschiderea noului seminar, „filmul" seminarului precedent – așa se face că s-au păstrat textele seminarelor lui Heidegger), orelor individuale de discuție cu profesorul (*Sprechstunden*)*, lecturilor în vederea elaborării tezei.

Există, desigur, și foarte mult timp liber. Iar Dragomir adoră plimbările, înotul, tenisul, schiul, dansul. Trei foto-

* Alexandru Dragomir mi-a descris la un moment dat o *Sprechstunde* cu Heidegger. S-a dus la profesor, în marginea tezei de doctorat, cu opt întrebări. Heidegger i-a cerut să i le pună de la început pe toate. Nu le-a notat, dar, după ce le-a ascultat, a început să răspundă la fiecare în parte cu o precizie, o finețe și o adîncime care l-au uluit pe doctorandul român. „Nu văzusem pînă atunci și nici nu am mai văzut vreodată un asemenea spectacol al splendorii minții umane. Am ieșit de la prima *Sprechstunde* năucit, convins că avusesem șansa să întîlnesc un geniu în carne și oase."

grafii păstrate din perioada freiburgheză îl arată în postúri sportive emblematice: fie în viraje spectaculoase pe panta de schi, fie în plină lovitură de rever pe linia de fund a terenului de tenis, fie în amploarea săriturii de la trambulină, proiectat pe cer, cu brațele larg deschise, într-o impecabilă arcuire a corpului. O fotografie ni-l arată la ștrand, în picioare, în costum de baie negru (chilot cu tricou dintr-o singură bucată), alături de Margherita von Brentano. Este mic de statură, extrem de suplu, cu mușchii frumos conturați. În altă fotografie dansează, cu un aer *très assuré* – poza este făcută din profil – cu părul la tîmple bine întins, cu fruntea înaltă, nasul proeminent, privindu-și galeș și dominator partenera, care, hipnotizată, pare că se lasă luată total în posesie. Din toate fotografiile răzbate ceva vioi și agil, de cocoș de munte, un fel de frenezie bine ținută în frîu, care știe că trebuie să se supună unei inteligențe sigure de ea și aptă să controleze, pînă la urmă, totul. Această explozie de vitalitate țanțoșă deturnată spiritual explică pesemne forma de seducție, redutabilă, de care beneficia Dragomir. Dacă la acest portret adăugăm o privire albastră cu inflexiuni metalice, o bună dispoziție permanentă (*er strahlte Fröhlichkeit aus*, spune Biemel) și turnura *witzig* a personalității sale (ușurința de a obține „cuvîntul de spirit"), ne putem imagina ce a însemnat prezența sa vreme de doi ani într-o Germanie cvasigolită de populația masculină. Printre fotografiile păstrate se află două portrete executate „artistic" (*Kunst-Photo, Lemberg, Akademiestrasse 12*), înfățișînd o frumusețe feminină gen Ingrid Bergman, severă și caldă în același timp. Pe spatele uneia dintre ele stă scris cu cerneală albastră: *Ich bin immer Dein. Weihnachten '43. Rosita* („Pentru totdeauna a ta. Crăciunul lui '43. Rosita"), iar

pe cealaltă *Für Alex, zum Weihnachten '43, von Deiner Rosita* („Pentru Alex, de Crăciunul lui '43, de la a ta Rosita").

În mod straniu, pe cît de mult îi plăcea lui Dragomir să participe la viața de grup din mica sa lume academică, pe atît era de tăcut și retras cînd venea vorba de lucrul său. Cu toții știau că lucrează încordat, că pregătea o disertație despre Hegel și considera ca pe o adevărată mană cerească faptul că tocmai Hegel era centrul seminarelor lui Heidegger exact în perioada în care el ajunsese la Freiburg. Dar în vreme ce alți membri ai seminarului își afișau lecturile și vorbeau mereu despre tema lucrării lor, Dragomir avea o discreție aproape bolnăvicioasă cînd era întrebat de mersul lucrului său. Devenea dintr-o dată pudic, iar cel care făcuse imprudența să se intereseze de stadiul „cercetării" sale primea răspunsuri vagi și rămînea cu senzația că pătrunsese într-un mod nedorit în spațiul supremei intimități. Această particularitate, care-și va găsi expresia teoretică în descrierea vieții ca teritoriu scindat între „secret" și „vileag" (între „intim" și „public"), va dăinui pînă la sfîrșitul vieții sale: nu i-a vorbit nimănui niciodată despre „ceea ce face", iar pînă la moartea sa nimeni nu a putut răspunde la întrebarea dacă Dragomir se exersase vreodată în vreunul dintre genurile îndeobște cunoscute ale scrisului, fie că ar fi vorba de tratate filozofice, de studii, eseuri sau simple însemnări.

Adio, Heidegger! Drumurile se închid

Din acest paradis, deopotrivă universitar, sportiv și erotic, Dragomir este smuls în octombrie 1943, cînd este chemat în țară pentru mobilizare. În zadar îi eliberează Heidegger la 26 septembrie 1943 o *Bescheinigung*, o „ade-

verință", din care rezultă că „dl Alexandru Dragomir a avansat semnificativ" cu disertația sa privind metafizica lui Hegel și că doar „cîteva luni i-ar fi suficiente pentru ducerea la bun sfîrșit a lucrării și pentru încheierea perioadei de studii la Freiburg cu un examen de doctorat încununat de succes". Este mobilizat la trupa Corpului 7 Armată și apoi la Batalionul de Gardă. Este demobilizat, cu gradul de sergent, în noiembrie 1944, după ce, imediat după 23 august, face frontul de vest de la Dumbrăveni și pînă la Cehul Silvanei. Cartea poștală trimisă de la *Zum Roten Bären* de către colegii de la seminar pe 16 mai 1944 o va găsi în casa din C. A. Rosetti șase luni mai tîrziu, ca pe o siglă a unei perioade care, pe măsura trecerii timpului, se va constitui ca o *altă viață* a lui.

În 1945, în existența lui Dragomir, ca în aceea a mai tuturor intelectualilor români rămași în țară, începe o perioadă stranie, în care cu toții, distribuiți într-o nouă piesă a istoriei, încearcă să își păstreze reflexele de viață dobîndite pînă atunci, fără să știe prea bine către ce fel de lume se îndreaptă. Evident, nu mai există nici un drum de întoarcere către Freiburg. O scrisoare a lui Walter Biemel adresată lui Dragomir la 26 august 1946 de la Louvain, din Belgia (unde Biemel începe să lucreze la arhivele Husserl), dă o imagine cît se poate de clară a felului în care, la un an după plecarea lui Dragomir din Freiburg, universul mirific din jurul lui Heidegger și al studenților săi se destramă pentru totdeauna. În noaptea de 27 noiembrie 1944, Freiburgul este bombardat de englezi și distrus în proporție de 80%. Catedrala, veche de opt secole, scapă printr-un fericit concurs de împrejurări. (Bombardierele, care apar de fiecare dată brusc după un deal, o au mereu într-un unghi mort.) Ultimul seminar, pe care Heidegger îl începe în toamna lui 1944, dedicat lui Leibniz,

este întrerupt prin înrolarea profesorului în *Volkssturm*, „armata poporului". Are însă șansa de a se îmbolnăvi după scurtă vreme și, „lăsat la vatră", se retrage la castelul prințesei de Sachsen-Meiningen, care-i fusese studentă. Între timp, Universitatea se mută și ea într-un castel, pe celălalt mal al Dunării, unde Heidegger vine din când în când și citește unei mîini de studenți fragmente din lucrările sale. La începutul lui 1945, Freiburgul cade în „zona de ocupație franceză", iar în urma unor intrigi și denunțuri pe care o parte dintre colegii lui Heidegger le pun la cale, ocupantul francez demarează o anchetă la adresa acestuia. „Cauza" va fi judecată la Paris și Heidegger, înlăturat definitiv de la catedră, se retrage la cabana de la Todtnauberg. Walter Biemel citează, în scrisoarea către Dragomir, o propoziție din rîndurile pe care Heidegger i le scrisese nu demult la Louvain: *Ich denke gern an die Zeit unserer gemeinsamen Versuche zurück. Es war ein Teil jenes unsichtbaren Deutschlands, das die Welt wohl nie erfahren wird.* („Mă întorc bucuros cu gîndul la vremea străduințelor noastre comune. A fost o parte a acelei Germanii nevăzute, de care lumea nu va afla poate niciodată.")

Drumul către încheierea doctoratului cu Heidegger fiind definitiv închis, Dragomir se dedă o vreme preocupărilor filozofice pe care contextul autohton i le poate prilejui. Noica tocmai își „deschisese" (în 1946?) o „școală de înțelepciune" la Andronache (pădurea care începea la periferia cartierului Colentina) și îl invită să facă acolo cîteva expuneri despre Hegel. Din aceeași perioadă datează un eseu al lui Dragomir, *Despre oglindă*, cu notele și observațiile lui Vulcănescu pe un exemplar dactilografiat. Stranie este scrisoarea trimisă lui Heidegger la începutul lui 1947 (s-a păstrat ciorna ei), pesemne în urma imbol-

dului pe care i-l dă Biemel în scrisoarea amintită și a asigurărilor că Heidegger își amintește perfect de el, interesîndu-se cînd și cînd de soarta lui. Stranie, pentru că Dragomir îi spune aici lui Heidegger că lucrează (și îi dă detalii) la o teză de doctorat despre Platon (?!) – dar cu cine? – și care poartă titlul *Über das Verhältnis von Anschauen und Dialektik bei Plato* („Despre relația dintre privirea intuitivă și dialectică la Platon"). Heidegger îi răspunde pe 7 mai 1947, dîndu-i cîteva indicații și repere privitoare la temă (nici o întrebare despre lucrarea de doctorat hegeliană!) și bucurîndu-se că Dragomir poate lucra. Îl anunță că el nu mai e la Universitate, că nu știe dacă va mai putea publica vreodată și că cei doi fii ai săi sînt prizonieri în Rusia. Scrisoarea este însoțită de o fotografie a lui Heidegger și are pe spate următoarea dedicație: *Für Alexander Dragomir zur Erinnerung an seine Studienzeit in Freiburg im Breisgau, Martin Heidegger*, „Lui Alexandru Dragomir în amintirea perioadei sale de studii la Freiburg, Martin Heidegger".

Scrisoarea lui Heidegger din mai 1947 și fotografia care o însoțește reprezintă ultima „piesă" din dosarul Heidegger–Dragomir. „Timpul își ieșise din matcă" și cei doi vor face parte de acum din lumi care, pînă la moartea lui Heidegger, în 1976, nu se vor mai întîlni niciodată. Imperativele noii istorii în care Dragomir intrase îi cereau acestuia să uite „perioada de studii de la Freiburg" și, pe cît posibil, să se dezică de ea. În *curriculum*-ul său, ea va fi neîndoielnic povara cel mai greu de dus, păcatul capital care va fi spălat prin adoptarea succesivă a unor ipostaze profesionale cît mai îndepărtate de vocația filozofică a începutului. Oficial, toată viața lui ulterioară va fi o preocupare de „a șterge urmele" și, de aceea, un neîntrerupt travesti profesional. Dragomir va fi rînd pe rînd, vreme

de 31 de ani, ucenic sudor, funcționar la serviciul vînzări, corector, stilizator, redactor, merceolog, economist. În primii 13 ani de după război a trebuit să-și schimbe de șapte ori serviciul. La fiecare revizuire a „dosarului personal" la cadre i se „desfăcea contractul de muncă". Așa se face că din „ucenic sudor la atelierul *Tilcam* din strada Pantelimon 70" ajunge funcționar la „Ancora Română", apoi sudor la „Industria Sîrmei" din Cîmpia Turzii. Așa se face că din „șef serviciu vînzări la *Metarc*", apoi corector la Editura Tehnică, „redactor literar la Editura Energetică"(?!) și, în sfîrșit, ca o încununare, „redactor principal" la Editura Politică la departamentul „Dicționarul Enciclopedic" (din 1956 pînă în 1958) ajunge „șef de birou la serviciul aprovizionare" la Hidrocentrala „V. I. Lenin" de la Bicaz. Ultimii 15 ani de muncă, pînă la pensionarea în 1976, îi va petrece ca economist la „ISCE Exportlemn", bătînd lumea alături de directorul său (a ajuns pînă și în Nigeria!) care, trebuind să încheie contracte de vînzare de lemn cu parteneri străini, nu se putea lipsi de engleza, germana, franceza, italiana și rusa lui Dragomir.*

* Dosarul „Heidegger–Dragomir" se închide de fapt în 1974, cînd fosta soție a lui Dragomir, Ina Nasta (divorțaseră cu un an înainte), se refugiază în Germania și se așază în „orașul lui Sănduc", la Freiburg. Îi scrie lui Heidegger cu gîndul să-i dea vești despre fostul său elev, „în cazul, desigur, în care Herr Professor își mai amintește de el". Cîteva zile mai tîrziu primește o scrisoare de la soția lui Heidegger în care i se spune că aceasta o așteaptă. Heidegger are 84 de ani. Ina Nasta-Dragomir ajunge în fața venerabilului personaj și măsoară astfel pentru prima oară „pe viu" tot dezastrul vieții lui Dragomir proiectat pe grozăvia Istoriei. Începe să-i povestească lui Heidegger cum arată zilele lui Dragomir la „Exportlemn" și, în timp ce o face, izbucnește în plîns și pleacă cerîndu-și iertare.

Cert este că, din 1948, Dragomir a știut că în România filozofia nu va mai putea scoate capul în lume. Iar în ce îl privește, înțelesese că, în această lume a filozofiei interzise, el intra purtînd pecetea studiilor făcute în Germania lui Hitler. Anii de la Freiburg, petrecuți în preajma lui Heidegger și care într-o viață normală l-ar fi propulsat într-o strălucită carieră universitară, devin dintr-o dată o pacoste. Pentru că tot ce ar trimite la acest trecut se cuvine suprimat, nimic nu mai trebuie de-acum, oficial, să-l lege pe Dragomir de filozofie. Și în chip exterior, am văzut, exact așa s-a și întîmplat.

Intrarea în subterană. Noica și Dragomir

Dar ce lucru ciudat! O vocație autentică nu poate fi lichidată peste noapte, la simpla bătaie din palme a istoriei. În plus, un filozof poate beneficia de șansa *discreției* care însoțește vocația gîndirii. Spre deosebire de un pianist, care este anihilat dacă i se iau pianul și sala de concert, un filozof poate foarte bine să gîndească fără să publice, mulțumindu-se să rămînă o viață în preajma cărților esențiale ale filozofiei și putînd foarte bine să-și limiteze nevoile la cîteva caiete de scris și la un creion. Izgonită din lume, amenințată, hăituită, batjocorită, nu putea oare filozofia să redevină „comerț cu morții" (așa cum îi plăcea unui filozof grec să spună atunci cînd era întrebat cu ce-și ocupă timpul) și să se retragă în intimitatea esenței ei? Alungată în incomunicabil, nu putea ea oare să devină o *preocupare secretă*, lucru care, departe de a o împuțina și vlăgui, nu făcea decît să-i răsfețe mai bine esența, nebunia și orgoliile? Așa se face că ceea ce ar fi putut foarte bine să devină un dezastru avea să se transforme,

în cazul lui Alexandru Dragomir, într-una dintre cele mai fascinante aventuri ale filozofiei din istoria culturii române: filozofia ca gîndire solitară pură, ca solilocviu infinit, ca bucurie de a gîndi *pentru tine* tot ce te înconjoară. Pentru aceasta, Dragomir a trebuit să îndeplinească o singură condiție: să facă din clandestinitatea culturală o profesiune de credință. Condiția aceasta a îndeplinit-o atît de bine încît, iată, vreme de 55 de ani nu s-a știut în mod public nimic despre el.

Cînd scriu, astăzi, pentru prima oară despre Alexandru Dragomir, sînt înclinat să-l explic ca produs al unui microclimat al istoriei, ca pe o ab-erație culturală, ca pe o „rătăcire", ca pe o *abatere* de la matca în care se așază cultura în epoci și în lumi normale. Ajuns în 1831 în insulele Galapagos, Darwin este confruntat, din cauza condițiilor deosebite care se creaseră și se păstraseră acolo, cu specii care nu mai existau în altă parte pe glob. Darwin dăduse, în Galapagos, peste o enclavă biologică. Or, în lumile totalitare, atunci cînd spiritul nu acceptă regulile pe care i le dictează meteorologia noii istorii, iau naștere adevărate microclimate culturale, insule Galapagos ale spiritului care contrazic flagrant speciile și specimenele din macrotopul culturii oficiale. Intrînd într-un lung exil, spiritul este obligat să găsească forme stranii de funcționare prin care, pe măsură ce își păstrează libertatea, el reușește totodată să se ferească de intemperiile istoriei. De fapt, el se îngroapă, intră în tranșee, dispare de la suprafața publică a culturii unde nu e loc decît pentru spectacolul unei ideologii cu care nici o negociere nu e cu putință.

Însă această operație de repliere comportă un risc: cine îi garantează celui care s-a ascuns atît de bine într-un co-

tlon al istoriei că spiritul lui va ieși cîndva la lumină, că va fi recuperat și că, despre el, se va putea spune ceea ce Hamlet spune despre spectrul tatălui său: „Bine ai lucrat, cîrtiță bravă"? Cine îl va feri de primejdia ca el să dispară neștiut, îngropat de viu cu opera aceea zămislită în taină, de care nimeni nu a apucat să afle niciodată nimic? Ieșirea din clandestinitatea asumată a culturii nu se face decît prin șansă sau prin existența unui Dumnezeu care iubește cultura.

În subterana în care intrase, Dragomir nu se afla singur. Deja la întoarcerea din Germania, aureolat de cei doi ani petrecuți în preajma lui Heidegger, fusese de îndată preluat într-un „gang" de intelectuali cu preocupări filozofice. Se apropie de Mihai Rădulescu, mai mic cu trei ani decît el, viitorul critic muzical al *Contemporanului*.* Era apoi Mircea Vulcănescu, mai vîrstnic cu doisprezece ani, pe care Dragomir îl cunoaște la ștrand, în vara lui 1945, în chiar ziua în care își luase de la dactilografiat eseul *Despre oglindă*. I-l ceruse fostul său profesor, Tudor Vianu, pentru un „Caiet" al Teatrului Național, la conducerea căruia Vianu fusese numit în 1945. A doua zi, Vulcănescu îi înapoiază textul cu observațiile lui scrise în creion pe una dintre contrapagini. Este prima (și ultima) comandă culturală pe care o va primi Dragomir.

Și, mai presus de orice, era Noica. Drama vieții lui Noica se consuma în dorința, etern neîmplinită, de a deveni profesor. Ratase lucrul după terminarea studiilor de filozofie,

* „Ridicat" în „lotul Noica" în 1959, Mihai Rădulescu va muri la cîteva săptămîni de la arestare. Alexandru Dragomir va refuza o vreme să-l revadă pe Noica la ieșirea acestuia din închisoare, deci după 1964, considerîndu-l direct răspunzător de soarta prietenului său.

cînd i se oferă doar un post de bibliotecar la facultate, așa cum îl ratase recent, în februarie 1944, cînd pierde concursul la catedra lui Gusti (conferința de „filozofia culturii") în fața mediocrului Ion Zamfirescu. Noica avea trei calități care ar fi făcut din el profesorul ideal de filozofie: avea disponibilitate, calitatea rară de a se muta în nevoile, aspirațiile și frămîntările celuilalt, propunînd de fiecare dată soluții pentru transfigurarea lor *culturală*. Avea, în al doilea rînd, o enormă vocație didactică, darul de a face inaccesibilul să devină prietenos și de a-l convinge pe celălalt că ceea ce are el „de învățat" îl privește în mod nemijlocit, că miza acestei învățături este însăși viața lui, și nu o abstractă știință de carte. În sfîrșit, Noica poseda calitatea „magică" de a învesti gîndul filozofilor cu propriul lui gînd, de a și-i apropria, învățîndu-te care era tehnica de a deveni *tu* la capătul traversării celorlalți și cum anume, în cele din urmă, poate fi luată în stăpînire lumea prin singură ideea ta. La capătul didacticii lui Noica pîndea sistemul și fiecare elev al lui era „pregătit" să ajungă un filozof pe cont propriu.

Numai că, așa cum am spus, Noica nu reușise niciodată să pătrundă în universitate. Setea lui de a-i învăța pe alții, de a-i lua de mînă și de a-i conduce spre ținta filozofiei așa cum în fapt o imagina el, trebuia potolită altfel, în cadre informale, care ieșeau din ritualul academic obișnuit. De aici „școala de înțelepciune", aceea în care, chipurile, nu se învață nimic și în care se predau numai „stări de spirit". Cînd Dragomir se întoarce din Germania, la sfîrșitul lui 1943, Noica este pe punctul de a da la tipar *Jurnalul filozofic* în care proiectul Școlii plutea peste lume ca un duh fără de odihnă, nerăbdător să se așeze undeva și să-și capete întruchiparea. Cartea apare în 1944, iar un an mai tîrziu începe construcția *chalet*-ului

de la Andronache, gîndit ca „sediu" al Școlii, unde Noica se va muta cu soția sa, Wendy, și cu cei doi copii, lăsînd libere la etaj trei camere, pentru primii învățăcei. Totul, de-acum, părea pregătit pentru deschiderea Școlii. Mai lipseau elevii, mai precis cei care, la rîndul lor, ar fi avut, în scenariul propus de Noica, *vocația de a deveni elevi*, de a răspunde pe măsură vocației profesorului lor și exigențelor ciudatei sale școli. În năvodul pe care Noica îl aruncase peste lume se prinsese, desigur, cîte ceva: Mihai Rădulescu care, deși inițial jurist ca formație, acceptase, în 1942, să traducă împreună cu Noica *De magistro* al lui Augustin (textul apăruse în chiar acel an în *Izvoare de filozofie*); actorul Omescu, personalitate complexă, deschisă deopotrivă către regie, dramaturgie și filozofie, visînd la o „kalokagathie" pe care Noica i-o cenzura sistematic. Vor mai fi fost și alții (actorul și regizorul Dan Nasta, de pildă). Însă „peștele cel mare", cel cu o formație și cu aspirații pur filozofice, lipsea din năvodul lui Noica. Ne putem lesne imagina ce a resimțit Noica atunci cînd Dragomir, cu șapte ani mai tînăr decît el, descinde de la Freiburg cu panașul lui, cu motoarele ambalate în plin, cu greaca, latina și germana lui, cu un Hegel bine știut, cu conspecte din Platon și Aristotel, din Descartes, Leibniz și Kant. Exact autorii lui Noica! Dumnezeu îi aruncase în plasă peștișorul de aur venit să-i îndeplinească dorința arzătoare a anilor din urmă, oferindu-se, pe sine chiar, ca discipol ideal.

Și cu atît mai mare a fost apoi dezamăgirea! Invitat periodic la Andronache, Dragomir făcea totul pentru a bulversa ritualul „școlii". Îl enerva pesemne la Noica, așa cum îl enervase și pe Mihai Rădulescu la început (o mărturisește în *Jocul cu moartea*), o anumită „stîngăcie exterioară" a maestrului, ghetrele, pe care acesta le purta

mai tot timpul, surîsul afectat cu care îți ieșea în întîmpinare, regizarea în detaliu a fiecărei întîlniri, discuția programată care atingea numai subiecte grave, „momentul muzical" obligatoriu, pe scurt lipsa improvizației, a conversației futile, a gratuității. Cînd Noica – și asta mi-a povestit Dragomir însuși –, cu capul ușor înclinat spre umărul stîng și cu vocea mieroasă, propunea, imediat după dejun, o tocată de Bach, Dragomir ieșea demonstrativ în grădină, își arunca haina în iarbă și, pe tot parcursul audiției, practicînd o „destrucție" nemiloasă, se dădea în leagănul copiilor, savurînd răutăcios scîrțîitul lanțului proiectat pe fundalul muzicii ce răzbătea din casă.

În materie de discipolat, în mod evident Noica își greșise, cu „Sănduc", adresa. Psihologic, mai întîi. E greu de presupus că, după sejurul în preajma lui Heidegger, Dragomir ar fi acceptat să deschidă o nouă stagiatură în preajma lui Noica. Sigur, Noica tradusese texte latinești și germane și publicase cinci–șase volume. Era „cineva", era *filozoful* tinerei generații, opera lui era în plină desfășurare. În vreme ce Dragomir nu publicase un rînd, opera lui reducîndu-se la cele patru–cinci pagini ale eseului „despre oglindă". Pe de altă parte, practicînd un „blînd magisterat", cu volute, surîsuri și tonuri molcome, Noica cerea în chip implicit o „blîndă supunere". Iar așa ceva se potrivea foarte puțin cu firea lui Dragomir, nedispus să-și modeleze judecățile după nimeni, foarte înclinat – cu sau fără operă – să gîndească pe cont propriu, casant în aprecieri, sigur pe ceea ce știe, folosindu-și inteligența cînd pentru a lovi scurt, ca șfichiul unui bici, cînd ca pe un bisturiu care despica nemilos discursul celuilalt, arătîndu-i pripeala, inadecvarea și pretențiile.

La puțină vreme după întoarcerea în țară, Dragomir devine, prin ascuțimea minții și prin cultura filozofică

pusă în slujba ei, oarecum o instanță, adesea incomodă, în orice caz intimidantă. Pentru a avea acces la el, în 1946, Jeni Acterian își propune „să recitească Kierkegaard și să citească Heidegger". În numele exigențelor „gîndirii adecvate" (care se opunea „bătăii de cîmpi"), Dragomir era rău, era dur, era nemilos. Un superb portret îi face Mihai Rădulescu, într-o scrisoare din 8 noiembrie 1956: „Tu ești totdeauna «în lucruri» (...), nici un moment pe de lături, luminîndu-le dinăuntru, dîndu-le temeiul de înțeles și adevăr care pare după aceea că a fost dintotdeauna în ele: nimic conjunctural, de circumstanță sau «interchangeabil». Cuvintele spun asta, dar înapoia lor se află și garanția ființei tale: tu nu minți, nu cruți din facilitate; ești tare, adesea aspru, și drept."

Dar mai presus de orice, Noica și Dragomir erau total incompatibili prin aceea că aparțineau unor vîrste diferite ale istoriei filozofiei. Ceea ce înseamnă că modul lor de a „face filozofie" și cel de a înțelege misiunea și întruchiparea filozofiei pe lume erau la rîndul lor diferite. Noica aparținea „filozofiei tradiționale", respira în categoriile ei, avea prejudecata sistemului (de tip idealist german) și practica hermeneutica subiectivizantă, opusă „ethosului neutralității": la capătul oricărui demers de cunoaștere și interpretare, gînditorul își întîlnea în mod fatal propriul său chip. Zeul lui Noica era Hegel. Dragomir, deși se ocupase intens de Hegel, căutînd să expliciteze sensul lui *wir* („noi") în discursul acestuia, era un filolog în filozofie și voia să afle – atunci cînd se ocupa de gîndirea unui filozof – ce anume spusese acela în litera textului său, iar atunci cînd se ocupa de un „lucru" determinat (oglinda, de pildă), vrînd să afle care este „este"-le lui, felul lui intim și ireductibil de a fi. În timp ce Dragomir

voia *să înțeleagă*, Noica „noiciza" totul, era subtil, inventiv și „feminin". Dragomir se opintea, filozoficește vorbind, era lipsit de grație și pleca la cucerirea obiectului gîndirii ca într-o campanie aspră de iarnă, cîntărind precaut fiecare pas și fiecare etapă a drumului. Pentru că din 1948, cînd asupra țării și mai cu seamă asupra intelectualilor se abate primul val de represiune, Dragomir nu mai vede la ce bun să „faci cultură" în chip tradițional, el pierde rostul lui „a scrie" înainte chiar de a-l fi deprins. În vreme ce Noica, în domiciliu forțat cu începere din 1949, scrie volum după volum și se precipită către prima formă a sistemului său, cu intuiția vagă a unei valorificări publice ulterioare, Dragomir se închide în notația frustă și în comentariul filozofic ocazional, prilejuit mai degrabă de isprăvile prietenilor săi. Dragomir pare că „își pierde urma" în noua lume a istoriei, că „se adaptează", că renunță și „își schimbă meseria", în vreme ce Noica pare că se focalizează filozofic cu cît adversitatea noii lumi este mai mare, că, la limită, este dispus să facă filozofie stînd și într-un picior. Cînd Dragomir va ieși din subterană surpriza va fi totală, tocmai pentru că „recolta" nu s-a lăsat nici o clipă bănuită, în vreme ce la Noica ieșirea la suprafață se face firesc, ca și cum Noica s-ar fi dus de bunăvoie în cotloanele și străfundurile istoriei, ca să-și caute acolo forma operei lui viitoare.

Cît de dramatică a fost încercarea lui Noica de a-l capta pe Dragomir în plasa modelului său filozofic am înțeles abia cînd, în urmă cu cîteva zile, mi-au căzut în mînă, ieșite ca prin miracol dintr-un ungher al scrinului lui Dragomir, cele șase scrisori pe care Noica i le scrie lui Dragomir în primii trei ani (1949–1951) ai domiciliului

său forțat de la Cîmpulung. Distanța îl face pe Noica să vadă relația sa cu Dragomir ca proiectată pe un ecran și, astfel, prin această contemplare distantă, să o evalueze. Totul este spus aici.

Noica se află la o răscruce a vieții sale. Soția lui, Wendy, născută Muston, reușește, în virtutea cetățeniei engleze, să revină în Anglia și să scape astfel de urgia istoriei. O vor urma, în 1953, și cei doi copii, Răzvan și Dina. Lui Noica i-a fost confiscată între timp toată averea. (Moștenise cu puțină vreme în urmă o herghelie. „Am resimțit ca pe o binecuvîntare, ne-a povestit mai tîrziu, momentul cînd comuniștii m-au scăpat de povara celor cîteva sute de cai!") Își pierde, cum le va numi, toate „castelele rurale" (conacul de la Chiriacu și, bineînțeles, proaspăt înălțata vilă de la Andronache). Acum trăiește într-o mahala a Cîmpulungului, în „Vișoi", ocupînd o cameră, într-o casă țărănească cu pridvor, la „coana Veta". Mănîncă din ceea ce primește de pe urma „meditațiilor": lapte, o bucată de brînză, ouă, mălai. Se eliberează în felul acesta și de povara banilor. În 8 mai 1950 începe o scrisoare către Dragomir, dar se întrerupe după o pagină, dîndu-și seama că nu are bani de timbre. Reia rîndurile în 18 mai, explicînd întîmplarea, și îl previne pe „Sănduc" că nu e cazul să fie compătimit. „Ai putea chiar să mă invidiezi. Pînă la un punct, asta înseamnă a fi liber, adică a trăi în stare de natură. Tot ce cîștig mi-e dat sub formă de natură, iar faptul acesta de a putea satisface direct elementarul, iar nu pe căile elaborate ale «mijloacelor» de schimb, constituie poate un privilegiu pentru spirit, în măsura în care nu mai e angajat în altceva."

Cu spiritul în sfîrșit liber (de fapt eliberat de comuniști), căci scăpat acum și de povara banilor, ba și cunoscînd-o, în chiar ziua în care împlinea 40 de ani (pe 24 iulie

1949), pe cea care urma să-i devină în 1953 a doua soție (Mariana Noica) – „Între timp, îi scrie el lui Sănduc la 18 decembrie 1949, am găsit o fată care să-mi cîrpească ciorapii și sufletul" –, Noica e liber pentru a întreprinde ultimul asediu al fortăreței Dragomir. Tonul devine adesea patetic, pe alocuri disperat. („Dar îți vreau binele, nu mă crezi?")

Mai întîi sînt trecute în revistă calitățile excepționale ale personajului. Dragomir este, înainte de toate, vocația filozofiei întrupate: „«Trăiești» filozoficul sub specia lui cea mai pură și, pentru mine cel puțin, ești cel mai înzestrat cap filozofic pe care l-am întîlnit." Acesta este motivul, îi spune Noica, pentru care „te-am cerut în căsătorie (în speță, am spus, ești singurul om cu care mi-ar plăcea cu adevărat să colaborez)". În altă parte (7 octombrie 1949) Noica afirmă: „Ai reușit cu noi – și lucrul acesta îl văd încă o dată din scrisoarea lui Mihai [Rădulescu] – să fii și ce ești, și ce trebuie să fii; iar acesta din urmă ne «hantează» fiindcă este, într-un fel, conștiința noastră mai bună. În sensul *acesta* îți spuneam și altădată că ești pentru noi un *Begriff*."

Așadar, Noica vede în Dragomir ceea ce el urmează, poate și trebuie să devină, această formă finală și ideală justificîndu-i totodată pe ceilalți, întemeindu-i din adînc („conștiința noastră mai bună") și servindu-le de model. Numai că această distanță între „ceea ce ești" și „ceea ce trebuie să fii", Dragomir pregetă să o acopere. Noica, cel ce ar urma să profite (laolaltă cu „ceilalți") de pe urma acestei „împliniri", este totodată cel care îl poate face pe Dragomir să parcurgă traseul încă neacoperit. Pe de o parte Dragomir este declarat „conștiința mai bună", pe de alta Noica îi propune să-i fie maestru. Ce anume îl desparte pe Dragomir de capătul împlinirii sale? În nici

un caz neputința performanței (de vreme ce el este deja ceea ce trebuie să fie, anunțul perfecțiunii viitoare), ci *încăpățînarea* de a o realiza. Dragomir, filozof pînă în măduva oaselor, refuză de fapt, spre disperarea lui Noica, să facă filozofie, ceea ce înseamnă: refuză să construiască un sistem. Iar „sistem" înseamnă: „inteligență angajată". Inteligența lui Dragomir, în schimb, e „una liberă, amețitor de liberă. Undeva, deasupra ta, este un sens care te atrage; dar tu vrei să urci pe verticală, în loc să crezi, cu mine și cu modestul Hegel, că drumul cel mai scurt este cel ocolit" (7 octombrie 1949). Ce este acest „drum ocolit"? Este ocolul prin spiritul *tău* către ființa lucrurilor. Degeaba se încăpățînează Dragomir să creadă că metafizica înseamnă „să vezi liniștit ce *este*". Mintea noastră nu este o oglindă care se plimbă peste lucruri, ci una care înglobează, integrează și care preia propria ei mișcare în imaginea „reflectării" finale. În acest sens spiritul este dialectic, și nu fixează. Lucrurile se înșiră – și își află totodată ordinea – pe ața pe care le-o întinde spiritul. „Fără sistem, respectiv fără dialectică, metafizica este o veleitate."

Dar intrarea în această mișcare a spiritului înseamnă automat creație, iar creația înseamnă *operă*. Opera nu este o veleitate culturală, ci figura la care, prin intermediul sistemului, metafizica duce în mod obligatoriu. Veleitate este să crezi că poți fixa lumea prin verticalitatea unei gîndiri neutre. Nici măcar filozofii nu pot fi înțeleși așa, în „în sine"-le lor prezumtiv. „Căci – o știi și tu bine – după ce ai înțeles exact ce vrea fiecare, trebuie să poți kantianiza pe Platon și platoniza pe Heidegger, dacă nu chiar să dragomirizezi totul. Altminteri cum faci istoria filozofiei?" (10 aprilie 1951)

Pe scurt, Noica îi reproșează lui Dragomir că *el*, ca Dragomir, nu e niciunde, că este doar un bici, „biciul în

sine care lovește totul". Problema creației proprii apare în contextul acestei discuții ca problemă nemijlocită a mîntuirii. Spre deosebire de Irod, care a fost prevăzut în planul Creației, spre deosebire de „toți Irozii de azi" (mai-marii lumii comuniste prevăzuți în proiectul Istoriei), tu, Sănduc Dragomir, nu ai fost prevăzut nicăieri și, de aceea, trebuie să te afirmi prin gîndul tău care nu „oglindește" și „reflectă", ci care gîndește înghițind și integrînd tot. Ca să începi să fii, ești obligat să creezi. Ca oameni de rînd ce sîntem, sîntem condamnați la creație (și, mergînd de-a-ndăratelea, la operă, la sistem, la metafizica înțeleasă cum trebuie, adică dialectic...). Și Noica își încheie scrisoarea ultimă, din 10 aprilie 1951, cu această teribilă somație: „Și de aceea îți spun încă o dată, îți spun sub altă formă același lucru pe care ți-l arunc zadarnic în față, de aproape zece ani de cînd te cunosc: ce faci *tu*, omule? Înțelege odată că tu nu erai prevăzut în planul Creației și că despre tine vor cere socoteală cei de sus. Iar dacă-ți vor găsi răspuns prost la înfricoșata judecată, te va apuca îngerul Gabriel de o mînă și Arhanghelul Mihail de un picior și te vor arunca în iadul în care zac toți analiticii și toți exact-înțelegătorii lumii acesteia, în frunte cu Aristotel! În numele îngerului tău celui bun, Dinu."

Scrisorile lui Dragomir către Noica nu s-au păstrat. Ele au fost confiscate, împreună cu scrisorile lui Cioran către Noica, în dimineața zilei de 12 decembrie 1958, cînd Securitatea, a doua zi după arestarea lui Noica, a făcut o ultimă percheziție în casa de la Cîmpulung. Așa încît nu putem ști ce i-a răspuns Dragomir îngerului său Noica. Nici nu avea pesemne ce să răspundă *atunci*. Noica trebuia să aștepte, pentru a avea răspunsul, ieșirea lui Dragomir din subterană.

XXXVI

Întîlnirea de pe strada Arcului

Pe Dragomir l-am cunoscut în 1976 la el acasă. Cu ceva vreme în urmă Noica îi dăduse cartea mea despre tragic, „o fenomenologie a limitei și depășirii", care tocmai apăruse la editura Univers. Bănuiesc că voia să îi arate ce se mai petrece prin „lumea filozofică" de la noi și, poate, să se mîndrească cu una dintre isprăvile „copiilor" lui. „Dinule, Dinule – ne-a povestit mai tîrziu Alexandru Dragomir că îi spunea lui Noica –, vezi să nu-i bagi și p-ăștia la zdup cum i-ai băgat și pe ceilalți!" (Dragomir se referea la cei care făcuseră parte din „lotul Noica" la sfîrșitul anilor '50.) În orice caz, cartea a luat-o, atras pesemne și de îndrăzneala de a vedea pe copertă cuvîntul (plin, pentru el, de conotații nostalgice) de „fenomenologie", într-un context cultural oficializat ca „marxist". Noica m-a anunțat într-o bună zi că vom merge „la Sănduc Dragomir": „Gabi dragă, este un elev al lui Heidegger, tocmai a ieșit la pensie și vrea să se reapuce serios de filozofie, a tot citit în anii ăștia, dar mai mult pe apucate, o face pentru plăcerea lui, n-are nici un gînd anume. O vreme, după ce am ieșit de la închisoare, n-a vrut să mă vadă, fie pentru că se temea, fie pentru că era supărat pe mine din cauza morții lui Mihai Rădulescu. I-am cerut, printr-un prieten comun, să-mi împrumute ediția Diels-Kranz a presocraticilor – era singurul care o avea, o adusese cu el din Germania – și mi-a trimis vorbă să nu-l caut. Între timp s-a îmblînzit, îi mai duc cărți și, nu-ți ascund, îi dau din cînd în cînd la citit cîte un capitol din ce scriu, pentru că, fiind rău în judecățile lui, îmi este foarte util. Ți-a citit de altfel cartea și are lucruri să-ți spună."

Am ajuns la el într-o după-amiază de iarnă pe la ora 6. Locuia pe strada Arcului la numărul 3, într-un bloc vechi

de prin anii '40, de șapte etaje. Este chiar casa care deschide strada pe mîna stîngă, un rînd de apartamente dînd de aceea spre Armand Călinescu. De la garsoniera în care stătea la etajul VI – care cîndva ținuse de apartamentul, vîndut între timp, al mamei sale – se vedeau străduțele care leagă fosta stradă Italiană de Piața Rosetti și de spatele hotelului Intercontinental: Săgeții, Caragiale, Popa Rusu, Speranței, Const. Nacu, Batiștei, Dianei... Blocul s-a resimțit serios la cutremurul din 1977 și, pentru că n-a fost consolidat niciodată, ambele fațade poartă și astăzi de-a curmezișul, în tencuiala murdară, cicatricele întîmplării de atunci. Fiind un bloc de pensionari, soarta lui s-a înrăutățit treptat. Liftul de două persoane, cu eternul carton murdar pus în locul geamului spart, se tîra cu greu de la un etaj la altul și cam o dată pe lună se strica. Centrala termică, teribil de veche, cădea în pană uneori în plină iarnă și locatarii se împrăștiau o vreme care pe unde puteau. Pubelele stăteau uneori în casa scării chiar lîngă ușa liftului și, pînă cînd ajungea jos liftul, trebuia să-ți ții respirația sau să stai cu o batistă la nas. Lucrurile astea le-am văzut treptat, pe parcursul sutelor de vizite pe care le-am făcut de-a lungul anilor în strada Arcului 3, ca și cum carcasa de beton se degrada, se urîțea, îmbătrînea, o dată cu împuținarea discretă și fatală a ilustrului ei locatar.

Însă atunci, în 1976, nu era încă nimic din toate astea. Dragomir, care tocmai împlinise 60 de ani, ne-a primit, pe Noica și pe mine, în minuscula lui garsonieră cu o dezinvoltură specifică oamenilor al căror centru de greutate nu se află niciodată *în afara* lor. Toți acești „oameni mari" pe care i-am cunoscut, începînd cu Noica și Cioran și terminînd cu Dragomir, nu dădeau doi bani pe confortul lor exterior. Toate isprăvile prin care fusese mutată din loc

cultura unei țări sau a unei epoci luaseră naștere îndeobște pe o masă oarecare (dacă nu pe o tăblie sprijinită pe genunchi), pe caiete cu hîrtie proastă, mîzgălite cu pixuri amărîte și creioane prost ascuțite. I-am văzut pe unii trăind aproape în mizerie (pe Noica la Păltiniș sau pe Țuțea în garsoniera din spatele Cișmigiului) și nici unul dintre ei nu a depășit vreodată o minimă decență a locuirii (Cioran în mansarda sa din rue de l'Odéon sau Heidegger în cabana de la Todtnauberg, al cărei interior l-am spionat cameră cu cameră, în vara lui 2003, profitînd de obloanele deschise și, bineînțeles, de absența proprietarului). Indiferent de faptul că trecuseră sau nu prin închisoare, cu toții aveau o anumită ușurință de a se acomoda la puțin și sărac, niciodată această capacitate nevenind din „closardizare", neglijență sau îngălare, ci pur și simplu din putința de a se desprinde de lumea confortului în numele unor valori și al unor exigențe care îi acaparau total și care, în ordinea existenței, se aflau oricum, din capul locului, foarte *departe* în raport cu ce înseamnă „viața obișnuită". Ciudat este că toți acești oameni erau, în felul lor, eleganți, lucru care într-o mare măsură provenea desigur din prestanța lor spirituală și din apartenența la acea categorie umană pe care cel mai bine o definește, dincolo de obîrșii, averi și epoci istorice, cuvîntul „aristocrat".

Alexandru Dragomir era un astfel de aristocrat care ne primise într-o cameră de 16 m² – dormitor, birou și living deopotrivă. Lipit de peretele din fața ușii, se afla un pat mare. La capul lui, o măsuță-noptieră și, în continuare, prelungindu-se pe peretele din stînga ușii, o canapea îngustă pe care puteau sta două persoane. În mijlocul camerei, lipit de picioarele patului, un uriaș fotoliu desfundat, acoperit cu o cuvertură. Sub geam, o masă de lucru,

extrem de mică, cu un fotoliu în dreptul ei. Pe peretele din dreapta ușii, biblioteca, cu nu mai mult de o sută–două de cărți, mai toate de filozofie: Hegel (ediția Glockner), Platon în „Belles Lettres", Aristotel, monografia lui Jaeger, o ediție masivă în latinește a *Summei* lui Toma d'Aquino, Chamberlain, *Die Grundlagen des XIXen Jahrhunderts*, o ediție franceză în patru volume a *Jurnalului* lui Kierkegaard, *Presocraticii* în ediția Diels-Kranz, Descartes, Leibniz, *Jurnalul* fraților Goncourt, cîteva dicționare și altele.

Omul era slab, mărunt de statură, cu un cap mic și pielea pergamentoasă. Avea mîini fine, pe care și le trecea pe rînd prin părul mereu rebel, din cauza vîrtejului pe care acesta îl făcea chiar deasupra frunții. Impresionantă era privirea: cu inflexiuni metalice și cu aparența de extremă duritate, mai ales atunci cînd Dragomir vorbea pe firul unei demonstrații, concentrîndu-se și uitîndu-se oarecum înlăuntrul său, contaminat de severitatea însăși a gîndului pe care îl desfășura. Niciodată pînă atunci nu văzusem în ochii cuiva, oglindindu-se cu atîta precizie, înlănțuirea pașilor mărunți din care pare că se alcătuiește gîndirea. Privirea lui Dragomir, întoarsă în interior, prelua, lăsînd apoi să se vadă în afară, mersul acela halucinat pe culoarele nevăzute ale minții. Pentru că se transmitea prin ochi, pentru că devenea *vizibilă*, gîndirea lui avea ceva neliniștitor și sălbatic. Dragomir semăna teribil cu un „animal care gîndește", cu un șarpe sau cu o felină gînditoare. Senzația aceasta dispărea cu desăvîrșire și privirea i se îmblînzea brusc cînd ieșea din lumea raționamentului său, cel mai adesea „deconstruindu-l" cu o glumă sau spunînd că ceea ce construise el era la îndemîna oricui este dispus să se concentreze – așa cum tocmai o făcuse el – pe direcția (unică) a gîndului.

O lecție de gîndire

Bineînțeles că, în ora care a urmat, mi-a făcut cartea praf, demontînd-o din temelie, adică pornind de la însăși definiția *peratologiei* („teoria limitei considerate în raportul ei cu conștiința") pe care înălțasem, plin de o mîndrie filozofică juvenilă, întreaga mea teorie despre tragic. Îmi amintesc și acum că discuția a început de la faptul că nici „limita", nici „conștiința" nu fuseseră definite cum trebuie în cartea mea, drept care pe parcursul textului, îmi reproșa Dragomir, le foloseam indistinct, după cum îmi dicta contextul. „Conștiința", de pildă, era folosită cînd în accepțiunea ei pascalian-kierkegaardiană, adică individual-suferitoare, cînd kantian, ca proprietate a speciei umane („conștiința în genere"), cînd hegelian (conștiința istorică a unei epoci). Eroul meu tragic era, în consecință, cînd Werther (sau Hamlet), cînd reprezentantul nedefinit al omului (muritor prin esența lui), cînd Nicolae Bălcescu sau Götz von Berlichingen. În mod corespunzător, „limita" era cînd limita interioară a eroului, cînd corporalitatea ca finitudine („natura"), cînd un hotar al istoriei. Dragomir mi-a luat apoi la scărmănat o propoziție de care, țin minte, cel puțin în context, fusesem foarte mîndru cînd o scrisesem: „Gradul maxim de dificultate în depășirea limitei devine, la limită, o limită principial nedepășibilă." „Ce înțelegi aici prin «dificultate»?, m-a întrebat Dragomir. Piedică, stavilă, condiție? În fraza de dinainte vorbești de «posibilitatea depășirii» și atunci, una peste alta, rezultă că sîntem în zona lui «e greu, maică, e tare greu, ba uneori e chiar imposibil». De fapt, limita însăși nu are «calitatea de a fi depășibilă», adică mai ușor sau mai greu depășibilă și – la limită – de nedepășit. «Greu» sau «dificil» vine numai din om și este deosebit de la un

om la altul." Am protestat, spunînd că „limita" este la mine „transcendentală", că așadar nu e considerată decît în cîmpul conștiinței și că, în „peratologia" mea cu valențe tragice, nu există o limită „în sine". M-a atacat atunci din alt punct, spunîndu-mi că nu disting între „conștiința de sine a limitei" și „conștiința de sine a limitării" și că, în general, practic „o tehnică a amalgamului" – „Lucrul cel mai periculos în filozofie! Amesteci de pildă tragicul grec cu cel modern, transferînd în mod nepermis categorii ale filozofiei moderne în universul elin." Concluzia era că una peste alta e bine, dar, dacă e vorba de „gîndire", aș mai avea cîte ceva de învățat.

Ne-am despărțit – Noica a mai rămas – și am plecat cu convingerea că „bătrînii" puseseră la cale un complot care, neîndoielnic, făcea parte din „programul paideic" al lui Noica: Dragomir fusese „dușul rece" care trebuia să-mi fie administrat în chip preventiv pentru ca debutul cu cartea despre tragic să nu mi se urce la cap. Pe drum, bombănind întruna, am răsucit pe toate părțile obiecțiile lui Dragomir. Apoi noaptea, înainte de a adormi, m-am tot întrebat ce o fi însemnînd că mai am cîte ceva de învățat în privința lui „a gîndi".

Au trecut apoi aproape încă zece ani. Din cînd în cînd, Noica venea să ni se plîngă că Dragomir i-a mai desființat un capitol din *Tratatul de ontologie* la care lucra. Îl vedeam rar, mai degrabă accidental, și aveam o imagine destul de neclară despre felul în care-și petrece timpul. Știam, tot de la Noica, ceva despre o „lucrare" referitoare la timp, la care trudea, pare-se, din anii '50, dar nu știam nici cu ce rezultate și nici dacă lucrul acesta va avea vreodată un sfîrșit. Apucasem să aflu că el „nu scrie" și că refuzul lui – care pe noi, elevi ai lui Noica, crescuți în cultul eficacității, al publicării și al „operei", ne lăsa per-

plecși – își avea întemeierea într-un soi de egoism al înțelegerii, în ideea că tot ce contează, dacă tot ai ajuns pe lumea asta, este să încerci să te dumirești în privința ei, „să nu ieși ca boul din ea". Cînd ajungeam uneori dimineața la el acasă – îmi cerea cîte o carte –, îl găseam cu un Platon sau cu un Aristotel grec deschis pe masă și, alături, cu un caiet din hîrtie proastă pe care zăream de la distanță rînduri înghesuite scrise cu pastă. „Așadar scrieți!", îl tachinam fericit. „Nu scriu, mă confrunt cu cei care și-au pus problema înaintea mea." – „Și de ce nu publicați?", reîncepeam. – „Pentru că nu mă in-te-re-sează, nu înțelegi, domnule Liiceanu?" – „Păi dacă n-ar fi publicat nici ăștia, Aristotel, Descartes, Leibniz, mă rog, oamenii dumneavoastră, cu cine v-ați mai fi confruntat astăzi? Este clar că sînteți un mare egoist!", conchideam triumfător.

Jocul acesta s-a repetat de cîteva zeci de ori. Uneori îl găseam doar cu un carnețel pus pe masă și un pix alături. „Ce faceți?" – „Îmi notez cîte un gînd. Ca Wittgenstein. Adică ca mine. Uneori se întîmplă să gîndesc." Pentru că își înconjura lucrul cu atîta pudoare, nu i-am cerut niciodată să-mi arate sau să-mi citească ceva. El, cu atît mai puțin, nu s-a oferit niciodată s-o facă. Nu știu cum, într-o bună zi, ne-a căzut în mîini eseul lui din tinerețe *Despre oglindă*, cel care, se spunea, fusese adnotat de Mircea Vulcănescu și „judecat" apoi, cu Noica de față, într-o întîlnire de la *chalet*-ul din pădurea Andronache. Ne-am aruncat, Andrei și cu mine – exasperați de-atîta „mister dragomirian" și fericiți că-l putem judeca, în sfîrșit, pe cel care-i judeca pe toți –, cu lăcomie asupra celor șapte–opt pagini. Aveam, în sfîrșit, o „mostră" din Dragomir. Am conchis repede că nu e cine știe ce. I l-am trecut apoi și lui Petru Creția, care era „specialistul nostru în oglinzi"

(de zece ani arunca în două cutii mari de carton bilețele cu notații fie „despre nori", fie „despre oglinzi"): „Pentru cineva care nu s-a ocupat îndeajuns de chestia asta e destul de bine", a declarat el ritos și cu asta discuția s-a închis. Ne liniștiserăm. *Știam* acum cine este Dragomir. Era limpede că nu aveam de ce să ne temem. Ne complexase degeaba. Omul nu prea scria sau, oricum, „nu știa să scrie". De la Noica învățaserăm că o idee filozofică trebuie să răstoarne modul obișnuit de a vedea lucrurile, *să surprindă*. Cu orice preț. Restul era *fel* de a spune. Așadar făceam tumbe și ne întreceam în pedanterii stilistice. Noi scriam *frumos*. Și pînă la urmă asta conta. I-am întors spatele celui care, cu un doctorat neterminat la Heidegger, nu știa să ne spună altceva decît că trebuie *să înțelegem* lumea în care trăiam și să învățăm *să gîndim*.

Prelegerile din Intrarea Lucaci

Și așa au trecut, cum spuneam, zece ani. La sfîrșitul lui '84 ne întorseserăm acasă, Andrei Pleșu și cu mine, după un lung sejur humboldtian din Germania. Alpina noastră idilă spirituală fusese între timp dată pe față – *Jurnalul de la Păltiniș* apăruse cu un an în urmă – și, prin însuși acest gest divulgator, „ritualul despărțirii" de Noica se consumase. Eram, așa zicînd, liberi de maestru și neștiind prea bine, nici unul dintre noi, încotro urma s-o apucăm. Tot ce aveam atunci în minte era că trebuie să scriu cartea despre limită, dar altfel, „liber", fără să pot spune însă anume *cum*. Și atunci, la începutul lui '85, Alexandru Dragomir i-a cerut lui Noica, într-un superb scenariu ludic, să-i „împrumute" discipolii, deveniți între timp „personaje de roman" (pe Sorin Vieru, pe Pleșu și pe mine),

cu gîndul să-i „folosească" drept auditoriu pentru un șir de prelegeri particulare. Noica a fost încîntat de idee, cu gîndul că în felul acesta îl face pe Dragomir să iasă din bîrlog, să se *manifeste*. Într-o întîlnire solemnă care a avut loc la mine acasă, în Intrarea Lucaci, Noica „ne-a cedat" lui Dragomir. Pentru început, s-au fixat trei întîlniri săptămînale și, la prima, Dragomir ne-a anunțat, spre stupoarea noastră, că urmează să ne prezinte „o interpretare platoniciană la *O scrisoare pierdută*". („Am ezitat între una leibniziană, una aristotelică și una platoniciană, dar am înclinat în cele din urmă pentru cea de a treia", a început el pe un ton cît se poate de serios.) A vorbit timp de o oră, avînd în mînă o foaie de hîrtie pe care își arunca din cînd în cînd privirea sau de pe care ne dădea cîte un citat. Stăteam fiecare într-un fotoliu și luam, cred, cu toții note. Nu mai trăiserăm în chip evident niciodată așa ceva. Dragomir vorbea, cu privirea aceea în care se oglindea pelerinajul unui logos subtil către un loc doar de el știut, afecta ne-prețiozitatea („pentru că diformul, nu-i așa?, e un lucru urît, e un «cîh»"), trecea de la planuri generale – „Toată piesa lui Caragiale pune în scenă un raport dintre *eikôn* și *eidos*, dintre periferie și centru, comicul nefiind altceva decît forma fatal scîlciată a *eikôn*-ului (a localului, a provinciei) în raportarea lui nefericită la *eidos* (centrul, capitala)" – la savuroase hermeneutici de detaliu („Răspunsul reflex al subalternului Pristanda – „curat" – reprezintă *ecoul*, care nu e altceva decît răspunsul vid de care șeful are nevoie pentru a se auzi pe sine în chip amplificat"). Pentru interpretarea piesei lui Caragiale fuseseră mobilizate citate din *Timaios*-ul platonician, din comentariile lui Augustin la *De anima* a lui Aristotel, secvența „stăpîn–slugă" din *Fenomenologia spiritului*, detalii despre configurația provinciei în Imperiul Roman, etimonul maghiar

világ (pentru a explica „darea în vileag" ca pierdere a intimității și bîrfă), sentențe din Ennius... Și o uriașă cantitate de inteligență, vervă și profunzime. Spre deosebire de hermeneutica demonstrativă a lui Noica în marginea *Luceafărului* sau a basmului *Tinerețe fără bătrînețe*, făcută spre a ilustra (și confirma) propriul model ontologic, Dragomir nu voia să demonstreze nimic (nici o idee prealabilă și nici o teorie sau o doctrină proprie), ci lăsa, heideggerian, lucrul să vorbească prin el însuși, să se manifeste, să apară în plină lumină, să iasă din ascunderea în care stătuse pînă atunci. Iar noi, cum de nu văzuserăm pînă atunci ceea ce ne „arătase" Dragomir? A încheiat prima prelegere (din cele trei, cît a durat interpretarea sa) spunînd că în fond nu ne-a comunicat nimic original și că oricine, dacă vrea să gîndească lucrurile atent, va găsi acolo exact ceea ce tocmai apucase el să ne spună.

Era pentru prima oară cînd vedeam, altundeva decît la Heidegger, fenomenologia „la lucru" și asta fără urmă de epigonism căznit, ci pur și simplu ca și cum, după ce ai deprins un instrument muzical, poți să-ți alegi singur melodiile pe care le vei cînta la el.

La capătul celor trei prelegeri, entuziasmul meu a fost atît de mare, încît, după o vreme, am simțit nevoia să dau întregului coerența și cursivitatea unui text scris. Bătut standard la mașină, pe mașina de scris suedeză pe care mi-o adusesem din Germania, textul avea 30 de pagini. Mă îndrăgostisem de el. Nu știam, evident, că în felul acesta adusesem pe lume paginile care urmau să deschidă, 18 ani mai tîrziu, primul volum din „opera" lui Dragomir. Am încercat în cîteva rînduri să i le dau să le citească. A refuzat de fiecare dată. Cît despre publicarea lor? Firește, nici gînd.

Deschiderea arhivei

Întîlnirile noastre „de lucru" cu Dragomir, cu frecvențe extrem de neregulate, au durat pînă prin anul 2000. Mai întotdeauna începeau cu o prelegere a lui, urmată de discuții. Uneori se întîmpla să înceapă unul dintre noi, alteori întîlnirile erau „libere", fără un punct de pornire și fără o temă anume. De la un moment dat am încetat să luăm note, pentru că Dragomir a acceptat să aibă pe o măsuță din preajmă, în timp ce vorbea, un reportofon. După 1995, a intrat în echipă Horia Patapievici și, din cînd în cînd, în funcție de revenirile în țară (făcea un doctorat în Scoția), apărea în Intrarea Lucaci și Cătălin Partenie. Patapievici mă complexa cu hărnicia cu care, într-un caiet sprijinit pe genunchi, nota de fiecare dată *totul*.

Pentru noi, care am fost confruntați vreme de 15 ani cu *oralitatea* lui Dragomir, a rămas pînă la moartea lui, în 2002, un mister, dacă Dragomir scria, totuși, sau nu. Cu excepția acelei traduceri a conferinței lui Heidegger *Ce este metafizica?*, publicată într-o revistă de exil și semnată împreună cu Walter Biemel, Dragomir nu a publicat, în nume propriu, *niciodată nimic*. Cînd îl întrebam, unul sau altul dintre noi, dacă scrie, răspunsul era standard: „Nu e important. Încerc doar *să înțeleg*." Că „a înțelege" comporta uneori note, notații, cîte o pagină scrisă sau, alteori, cîteva pagini scrise la rînd – era pentru el oarecum neesențial. După moartea lui – nu avea urmași și i-a lăsat „totul" Ninei Călinescu, doamnei cu care își împărțise viața din 1973 – am putut lua întreaga „arhivă" acasă. Ce am descoperit în ea?

Caiete, peste 90 de caiete, purtînd fiecare aerul anilor din care provenea, unele cartonate și cu cotorul legat în pînză, din perioada freiburgheză, altele, cele mai multe,

caiete „socialiste", fie de format mare, „studențesc", fie obișnuite, subțiri, de 100 de pagini, fie groase, de 300 de pagini, cu coperte de vinilin de culori diferite. Toate erau numerotate, în mod straniu, de la bun început, prin marcarea unui pătrat în colțul de sus al paginii din dreapta și prin înscrierea, în mijlocul lui, a unei cifre nepereche. (Majoritatea caietelor începe cu cifra 1 sau 3.) Că numerotarea era făcută din capul locului și nu pe măsură ce scrisul avansa se vede limpede din faptul că paginile caietului nu numai că nu se umpleau, dar cel mai adesea se opreau cu mult înaintea ultimei pagini numerotate. Intenția de a scrie măcar pînă la pagina numerotată era de fiecare dată dezmințită prin abandonarea caietului cu mult înainte. Așa se face că, datorită acestei „spaime de plin", multe caiete erau mai mult goale, ca și cum, o dată începute, ar fi fost părăsite febril, în vederea unui nou caiet ce aștepta apoi, cu bună parte din pagini numerotate, să fie la rîndul lui părăsit. Existau, în schimb, carnete și carnețele, de mărimi, forme și culori diferite, dintre care unele erau pline ochi. Senzația era că cel care le umpluse fusese izgonit de o mînă nevăzută din „caietele mari" și că se refugiase, cu arme și bagaje, într-o încăpere minusculă, în care totul era înghesuit și așezat claie peste grămadă. Aici puteai să găsești extrase din filozofi greci, latini sau nemți (cu trimiterea exactă la sursă) – uneori comentate alteori nu – reflecții de un rînd-două sau dezvoltarea unui gînd pe trei–patru pagini, notații despre evenimentele curente, familii de cuvinte, scheme, bibliografii, citate. Unele carnete purtau titluri care dădeau seama de acest bricabrac inepuizabil: *Semințe, Vraiște, Mîzgăliturи*... Judecînd după dimensiunile modeste ale paginii, Dragomir părea că preferase să dea bătălia cu problemele care nu îl lăsau în pace, nu în cîmp deschis, ci provocînd ambuscade, atrăgîndu-le în hățișuri, văi și strîmtori.

Cu un conținut bine definit erau cîteva zeci de caiete care aveau titlul scris clar pe copertă. Printre ele, caietele cu notele de seminar de la Heidegger, caietul de conspect la *Logica* lui Hegel (tot din anii '40), caietul de la cursul lui Nestle dedicat lui Homer, apoi o avalanșă de caiete de note rezultate din lectura făcută de Dragomir pînă prin anii '50, reluată apoi după anii '70, a marilor filozofi europeni: 14 caiete Platon, 8 caiete Aristotel, 4 caiete Descartes și 4 Leibniz, 2 caiete Wittgenstein, apoi, disparat, ocupînd caiete de sine stătătoare sau grupîndu-se înlăuntrul aceluiași caiet, lecturi din Kant, Hegel, Tarski, Russell, Freud, Jung, Lacan, Eliade. Sub titlul *Eu și alții*, un caiet început în 1986 strînge laolaltă citate din Platon, Aristotel, logicieni medievali, Toma d'Aquino, Galilei, Kepler, Kant, Fichte, Freud – majoritatea cu comentarii. Existau apoi conspecte și citate scoase din literatura secundară, de la Gilson pînă la Koyré sau Janik și Toulmin, așa cum existau caiete dedicate geometriei, aritmeticii sau logicii matematice. Un laborator uriaș, care se ramifica în nesfîrșite direcții, ajungînd pînă la marile dinastii europene, la prenumele românești tradiționale pe cale de dispariție sau la denumirea tipografică a principalelor caractere de litere.

Separat, într-o pungă de plastic albă, se aflau patru caiete mari, dedicate toate problemei timpului.

Chronos. *Caietele timpului*

Tema timpului traversase în mod evident toată viața de „gînditor" a lui Dragomir. Primul caiet avea 160 de pagini (numerotate din două în două) și era scris numai pe paginile din dreapta. Pe copertă scria, ca și pe copertele celorlalte trei, cu litere grecești, *Chronos* și dedesubt

erau înșirați cinci ani: 1948, 1949, 1950, 1951, 1952. Caietul acesta, cu foile aproape ruginite pe margine și, ca aproape toate caietele pe care le folosise Dragomir, din hîrtie proastă, era scris în creion (la un moment dat în creion albastru cu vîrful tocit, drept care scrisul devenea lăbărțat), cînd în germană, cînd în română și, de fiecare dată, avînd menționată ziua redactării. Paginile scrise pe 2 martie 1948 sînt, de pildă, dedicate ceasului: „Ceasul nu are trecut, nu are viitor, nu are nici măcar prezent. Și asta pentru că ceasul nu *este* timp, ci el doar *arată* timpul. De fapt *arată* numai prezentul. Se poate perfect concepe – de nu s-a chiar făcut – un ceas cu arătătorul fix și cifrele mișcîndu-se pe rînd..." La 30 august 1948, Dragomir notează: *Was bedeutet „wie"? Was bedeutet „so"? Jedes Vergangene ist immer wie (d. h. so) und nie Existenz. Jedes Jetzt ist immer Existenz und nie so. Was bedeutet aber „so"?* („Ce înseamnă «cum»? Ce înseamnă «așa»? Orice trecut este *întotdeauna* «cum» (adică «așa») și niciodată existență. Orice «acum» este *întotdeauna* existență și niciodată «așa». Însă ce înseamnă «așa»?") Modul de gîndire – atacarea subînțelesului, a ceea ce circula nestingherit și neinterogat în limbă –, cît și terminologia sînt heideggeriene, curajul de a merge la dificultatea maximă (timpul, existența, întîmplarea, spațiul etc.) este deopotrivă orgolios și juvenil.

Caietul, cum spuneam, se întinde pe cinci ani: din 1948 (Dragomir are 32 de ani) pînă în 1952. Exact perioada în care în România comunismul se așezase la putere. Principalul punct din programul său fusese realizat: teroarea se instalase temeinic în sufletele oamenilor. Pesemne că Dragomir, intrat deja în clandestinitate culturală, avea senzația, scriind despre timp, că deschide un mare șantier filozofic în subteranele istoriei. Pus pe fundalul istoriei reale, a ceea ce se întîmpla „la suprafață", caietul lăsa im-

presia unui pariu disperat, aproape a unui experiment făcut cu sine însuși: cîtă vreme aveau să funcționeze încă reflexele dobîndite la Freiburg? Mai exista, în acest caiet, și ceva provocator în raportul lui Dragomir cu propriul său trecut. Caietul despre timp, în măsura în care consfințea renunțarea la lucrarea de doctorat despre Hegel și, deopotrivă, la cea despre Platon (amintită în scrisoarea către Heidegger din 1947), abolea statutul de „student" al lui Dragomir, anunțînd totodată intenția și voința unei gîndiri originale. Mai mult, Dragomir intra pe terenul pe care Heidegger poposise vreme de aproape un deceniu, lăsînd să se înțeleagă că *Sein und Zeit* nu „rezolvase" problema timpului... Așadar, cîtă vreme aveau să funcționeze încă reflexele dobîndite la Freiburg?

Răspunsul ni-l dă cel de-al doilea caiet. El are marcat pe copertă titlul *Chronos II* și, dedesubt, *27 nov. '78 – 27 dec.'78; 27 II '79 –*. Vreme de 24 de ani Dragomir încetase să lucreze la problema timpului. Este perioada în care fusese rînd pe rînd redactor la editurile Energetică, Tehnică și Politică, apoi merceolog la Hidrocentrala de la Bicaz și economist la Exportlemn. Acum este la pensie și găsește în el în chip miraculos resursele de a pătrunde din nou într-o încăpere a vieții sale care păruse părăsită pentru totdeauna. Timp de doi ani – din 1976 pînă în 1978 – își face „încălzirea", reluînd textele clasice despre timp din Aristotel, Augustin, Hegel sau Husserl. Pe 27 noiembrie 1978 reînnoadă gîndul din caietul anilor 1948–1952 ca și cum între timp, în afară de trecerea celor 24 de ani, nimic nu s-ar fi întîmplat. Codul metafizicii tradiționale este păstrat (*essentia, Substanz, Sein, Anwesen*) și lupta cu ființa lui „așa" (*Sosein*) continuă.

Cel de al treilea caiet, intitulat *Chronos. Laboratorium*, se întinde pe perioada 1980–1990 și reprezintă momen-

tul de culminație în dezvoltarea dragomiriană a temei. Sînt numerotate, ca de obicei, din două în două, 395 de pagini și, cum sînt scrise numai paginile din dreapta, caietul conține 200 de pagini scrise și este, astfel, piesa cea mai consistentă a arhivei. Limbajul tehnic, „dur", începe aici să se îmblînzească, reflecția devine simplă, prietenoasă, semănîndu-i acelui Dragomir nesofisticat pe care-l cunoscuserăm noi în timpul prelegerilor din Lucaci și care ajunsese să gîndească folosind cu precădere cuvintele limbii obișnuite. Tema, la rîndul ei, devine suplă și pătrunde în ungherele nebănuite ale existenței. Expresia „timpul trece", de pildă, evadează din perimetrul *Dasein*-ului și ajunge pînă la „vîrsta copacilor" care „măsoară timpul" prin ridurile trunchiurilor lor, prin inele, prin „în-semnarea" ciclicității anuale, păstrîndu-și astfel calendarul încrustat în „carne". Interesant, iarăși, este să constați cum ipostazele timpului capătă aici personalitate, au „stări" și specii (la un moment dat e vorba de „trecutul pierit", de pildă – care e mai mult decît trecutul care doar „a trecut" –, de trecutul mort, nimicit, fără urme, neființă pură care depășește infinit trecutul păstrat) și cum, mlădiindu-se astfel, intră în stranii rezonanțe și corespondențe unele cu altele. Viitorul, de pildă, nu e simplu și nedeterminat, ci are o structură: există un viitor imediat, corespunzător retenției din trecut, și care e „trecerea", așa cum există un viitor îndepărtat, corespunzător amintirii în trecut, și care e necunoscutul. La pagina 127, este frapantă o notație cu tentă apocaliptică despre trecut. Nu cumva, se întreabă Dragomir, am putea surprinde mai bine ființa trecutului încercînd să aflăm ce s-ar întîmpla dacă îl suprimăm? În primul rînd n-ar mai exista „prezențele trecutului", adică morții, mormintele și cimitirele, n-ar mai exista apoi monumente, comemorări și aniver-

sări. N-ar mai exista tradiție, obiceiuri și obișnuințe. N-ar mai exista Istoria. Dar n-ar mai exista nici știință și nici măcar cunoștință empirică, ambele presupunînd deja-știutul. Nu s-ar mai ști nimic. Ar rămîne doar prezentul lui „este", ca etern început, și viitorul redus la un pur necunoscut. Tot acum Dragomir începe să simtă *enorma încărcătură metafizică a banalității* și faptul că centrul de greutate al filozofiei se află în reflecția asupra banalului, adică asupra miilor de fleacuri din care ni se alcătuiește viața.

Discursul din cel de al treilea caiet despre timp își pierde tonul distant al începutului, își pierde „indiferența", capătă tonuri „existențiale" și, pe alocuri, inflexiuni lirice. („Tristețea consumării vieții și, o dată cu ea, simțămîntul că faci parte din ceva ce-ți scapă, poate fără apel.") La un moment dat, la pagina 127, Dragomir se simte luat în primire și devorat de însuși subiectul căruia îșI dedică viața. Notează atunci, sub data de 28 aprilie 1984, insinuîndu-se în text cu întreaga fragilitate a persoanei sale, următoarele cuvinte subliniate: *„Fiindu-mi teamă că o să încep să uit unele gînduri, scriu în continuare, de azi încolo, alandala și gînduri noi și – mai ales – ceea ce știu de mult, dar n-am așternut pe hîrtie."*

Cel de-al patrulea caiet, intitulat *Chronos. Note*, are 221 de pagini numerotate (așadar 110 scrise) și este nedatat. Cel mai probabil e să fi fost redactat în paralel cu cel de-al treilea caiet (și nu să-l fi continuat, după 1989). Specificația *Note*, din titlu, vorbește despre caracterul total relaxat al discursului care „aspiră" oarecum gînduri despre timp venite din toate direcțiile, fie din mintea autorilor clasici (este plin de citate eline), fie, cu precădere, aparținîndu-i lui Dragomir, toate în vederea unei posibile prelucrări ulterioare. *Forma* notațiilor variază de asemenea: de la schemă, la textul discursiv și pînă la *flash*-ul gîndirii,

la notația fulgurantă. De pildă: „*Prezentul* fulgerător al orgasmului este totodată zămislire a *viitorului*." Sau: „Trecutul: singurul timp *încremenit*." Sau: „Bolile trecutului: uitare, măsluire, eroare." Alteori e vorba de *teme de gîndire*. E limpede, spune Dragomir, că e o deosebire temporală între cînd *văd* o mișcare și cînd *aud* o melodie. Dar atunci, dacă plastica pare funciar ancorată în văz, iar muzica în auz, cum e cu putință îmbinarea lor în balet? În altă parte: cum se face că în cazul viitorului pot fie să mă duc eu către el (proiectare), fie să stau și să-l las pe el să vină spre mine (așteptare)? Și ce este mai important în viitor? *Năzuința* mea, faptul că eu „tind către", sau *ceea ce aduce* viitorul? În altă parte: fiecare „acum" se repetă și totuși este un altul. Dar care e legătura dintre repetare și trecere?

Crase banalități metafizice. Caietele de vinilin

După ce am parcurs „caietele timpului", care urmau să alcătuiască neîndoielnic un volum de cîteva sute de pagini, am deschis celelalte caiete mari, pe care le botezasem, după faptul că erau toate îmbrăcate în supracoperte de plastic (verzi, negre sau maro), „caietele de vinilin". Erau șase la număr: trei dintre ele fuseseră marcate de acel *horror pleni* care îl cuprindea periodic pe Dragomir și care îl făcuse să le părăsească după 17, după 21 sau după 25 de pagini (din cele 300 cîte avea fiecare caiet) și să se refugieze în carnețele și blocnotesuri. Celelalte trei erau însă importante și în ele se putea vedea cel mai bine ce devenise în cele din urmă, urcînd pînă către anul 1997, gîndirea lui Dragomir. „Caietul verde", început după 1986, conținea micro-eseuri, nu mai mici de 4 pagini și nu mai mari de 18, cu titluri neașteptate: *Trezitul de dimineață*, *Nemurirea sufletului* (cu specificația „pusă băbește"), *Ținu-*

tul urîtului-scîrbosului, Uzura, Greșeala. „Caietul negru" și „caietul maro" – intitulat *Eu*, 1 – erau cele mai consistente și conțineau un soi de „jurnal de idei", în cazul „caietului negru" ținut pe ani și pe zile. Notațiile din acest caiet se întindeau pe 12 ani (între 1980 și 1992), iar cele din al doilea, nedatate, începeau cel mai probabil după 1994.

Ambele caiete păreau atinse de un soi de neastîmpăr al gîndirii, de o „lăcomie noetică", de nevoia de a devora mental fiecare detaliu al vieții, de a-l lua din locul în care stătea (cuminte, subînțeles și nebăgat în seamă), de a-l întoarce pe toate fețele, pentru a-l pune (o vreme) deoparte și pentru a-l relua apoi, ca și cum prima examinare n-ar fi fost suficientă și ca și cum o grămadă de detalii din detaliul acesta esențial al vieții scăpaseră la prima privire a gîndului. Cum ajunsese omul acesta, care vreme de 18 ani se trudise cu marea problemă a timpului, să mediteze, după vîrsta de 65 de ani, doar asupra unor lucruri care, în raport cu *Timpul*, păreau simple fleacuri? Răspunsul nu putea fi decît unul: însăși problema timpului i le scosese în cale, *ele însele* erau timpul, erau mărunțișul în care trebuia schimbată bancnota aceasta uriașă pentru a obține miile de chipuri ale vieții. Căci timpul *era* viața. Iar chipurile vieții se revărsaseră ca de pe o enormă tipsie în poala gînditorului care își petrecea acum vremea prefirîndu-le la nesfîrșit, ca pe cea mai de preț comoară: despre lucrurile spuse și despre cele nespuse, despre stîngăcie în comunicare, despre greutatea cuvintelor, despre bătrînețe, despre orele timpului și orele zilei și nopții, despre singurătate, despre cele șase mișcări ale omului în spațiu și despre simbolistica lor, despre enunț, despre actul sexual, despre agresivitatea ideilor, despre actor, despre „cunoaște-te pe tine însuți", despre sensul lumii, despre lipsă, despre sport, despre precaritatea vieții, despre ce înseamnă a ști, despre exteriorizare, despre socie-

tatea fără de Dumnezeu, despre regimuri totalitare, despre față și dos, despre tranziție, despre știință, despre mitul cuvintelor, despre viață ca bun consumabil, despre istorie, despre corpul meu și eu, despre uitare, despre calendarul astronomic și cel religios, despre semne, despre teoria lui „și-și", despre trup, despre lene, despre serviciile secrete, despre mînuirea neprevăzutului, despre talent...

„E dracul gol", spusese Noica despre Dragomir. Dacă dracul era cel care luase în stăpînire pomul cunoașterii după cădere, atunci Dragomir era dracul gol. Sigur este că, în locul lui Adam, ar fi apucat să muște din *toate* fructele interzise. Și cu toate acestea, în frenezia lui *de a înțelege totul* era mai degrabă ceva din psihologia unui etern student care abordează Creația ca pe o temă și care se pregătește asiduu pentru ziua în care urmează să fim examinați de Dumnezeu. De altfel o știe și o spune, în 8 ianuarie 1993, într-o formidabilă notă din carnetele intitulate *Semințe*: „În fond, eu fac o teză de doctorat la Dumnezeu." Lucrul cel mai important care s-a întîmplat în viața lui Dragomir este tocmai acesta: la un moment dat, și-a schimbat conducătorul tezei. A simțit pur și simplu că orice tematică imaginabilă în termeni universitari este prea îngustă în raport cu tot ce e de gîndit. La 1 septembrie 1979 notează: „Seara se lasă frumos pe încredințarea mea că nu știu să scriu (scriu sec, schematic) și pe un suflet plin de bucuria că sînt atîtea probleme la care trebuie să te gîndești și care stau aici, la îndemîna noastră, ca pomii, ca florile."

În seama cui rămîne sarcina gîndirii

Dar ce înseamnă „să te gîndești"? Există vreun om care nu gîndește? Nu este gîndirea un atribut al ființei umane? Nu gîndim cu toții clipă de clipă, din clipa în care ne tre-

zim și pînă cînd, mergînd să ne culcăm, adormim din nou? Evident, așa stau lucrurile. Numai că de gîndit, noi gîndim *în marginea* a ceea ce facem și *pe parcursul* preocupării. Dar nu facem din gînditul ca atare o preocupare în sine. Cînd gîndim, adică *tot timpul*, noi gîndim *pragmatic*. Nu ne oprim din treabă ca să ne gîndim cum e cu putință treaba. Nu luăm niciodată vacanță de la ceea ce facem, ca să ne gîndim – *fără să facem nimic altceva* – la tot felul de lucruri pe care în mod curent le facem. Nu ne oprim din ciocănit ca să ne gîndim la ființa ciocanului și la ce este în sine un ustensil. Nu ne sculăm dimineața din somn pentru a ne gîndi ce înseamnă intrarea în somn și revenirea la starea de veghe. Ne miră în treacăt un vis, dar nu ne stupefiază pînă într-atît faptul că visăm, încît să cădem realmente pe gînduri în privința putinței noastre de a visa și a realității stranii care e visul. Ne considerăm, unii dintre noi, intelectuali, dar nu ajungem niciodată să ne întrebăm ce este de fapt un intelectual și cînd anume apare el, în postura de intelectual, pentru prima oară pe lume. Pe scurt, ca să gîndești trebuie să gîndești *altceva* decît ceea ce în mod strict faci, și anume să te gîndești *mirîndu-te* în privința a ceea ce îndeobște faci fără să-ți fi tălmăcit în prealabil esența lucrului pe care-l faci.

Această pauză, care survine în activitatea noastră curentă și în care se insinuează întrebarea și comentariul gîndirii, nu este, pentru marea majoritate a oamenilor, un lucru obișnuit. Și chiar dacă se mai întîmplă ca oamenii să „cadă pe gînduri", ei nu o fac îndeajuns de sistematic (ceea ce înseamnă destul de des și procedînd cu o metodă anume) pentru a deveni „gînditori". În plus, pentru a deveni cu adevărat gînditor, nu e de ajuns să ai vocația aceasta a pauzei. (Atunci orice cioban, care în miezul unei zile de vară stă sprijinit în bîtă și-și paște

oile, cu privirea pierdută în zare și mestecînd alene vîrful unui pai, ar fi automat un gînditor. Pentru că, neîndoielnic, el se gîndește „la ceva". Mai e nevoie, ca să devii „gînditor", să iei cunoștință de tot ce au făcut (adică „au gîndit") cei care, înaintea ta, și-au transformat existența într-o prelungită pauză de gîndire și s-au confruntat cu problemele cu care te confrunți și tu. Or, asta presupune o imensă osteneală cu gîndurile altora, nimeni neputînd să-ți garanteze că, după ce te-ai ostenit astfel, mai ești capabil să gîndești, cu gîndurile celorlalți cu tot, *pe cont propriu*. Orice gînditor adevărat a trebuit să facă față acestei situații: să evite să fie un diletant, ignorînd ceea ce alții au gîndit înaintea sa, și să evite riscul de a nu mai ajunge la sine, înghițit sub revărsarea gîndirii celorlalți. Vacarmul gîndirii celorlalți trebuie la un moment dat să înceteze, pentru ca în liniștea care se așterne să-ți poți auzi vocea propriei gîndiri.

Latinii aveau un remarcabil cuplu de cuvinte – *otium–negotium* – a cărui semnificație ne ajută să înțelegem întocmai ceea ce am spus. *Otium* este tocmai „pauza" de care vorbeam, răgazul care intervine atunci cînd „agitația preocupării" (*negotium*) încetează. Gîndirea este imposibilă într-o lume a „negoțului", pentru că negoțul este prin excelență lumea activității în care gîndirea este *integral absorbită* – și astfel anulată ca gîndire pură – de *ceea ce* faci, de obiectul în sine al activității. Pentru că are nevoie ca în prealabil omul *să stea*, gîndirea este, în însăși esența ei, „ocioasă", leneșă, superior-trîndavă.

Ei bine, Dragomir a preluat această „sarcină a gîndirii" într-o vreme în care în România nimeni nu mai gîndea și în care gîndirea, în sensul descris mai sus, se degradase cam peste tot în lume. Ne-am putea juca spunînd că Dragomir iese la pensie (de la Exportlemn!) și „începe să gîn-

dească" exact în anul în care Heidegger moare – în 1976. În orice caz, Dragomir este conștient că postul de „gînditor" era vacant. În „caietul negru", pe 6 noiembrie 1983, notează: „În intelectualitatea noastră eseistul învîrte idei, logicianul raționează, iar profesorul sau cercetătorul prezintă lucrări. De gîndit cine mai gîndește?"

Judecînd după întîlnirile cîtorva dintre noi cu el și după arhiva lui rămasă pînă în urmă cu un an „secretă", Dragomir a fost un gînditor, unul dintre foarte puținii pe care i-au avut românii, dacă nu cumva singurul, în cazul în care sîntem dispuși să avem în vedere cu precădere două lucruri: 1) o formidabilă întîlnire *la sursă* cu cei care gîndiseră înaintea sa o problemă; 2) o tehnică a gîndirii dobîndită în priză directă la Freiburg și pusă la punct printr-un exercițiu neîntrerupt (pesemne zilnic) vreme de peste 20 de ani. Această decorticare a obiectului gîndirii printr-o dublă operație – conectarea acestuia la istoria gîndirii lui, urmată de scrutarea lui prin văzul fenomenologic – era lecția bine învățată de Dragomir de la Heidegger.

Lecția lui Heidegger: o tehnică a gîndirii în marginea umilului

Dacă ar fi să amănunțim această lecție, ar trebui să ne oprim o clipă asupra tehnicii de scrutare și a „văzului fenomenologic". Adevărul e că privitul acesta de o calitate specială era precedat de o *capacitate a mirării* de care Aristotel vorbise deja în prima carte a *Metafizicii* sale.

Dar atenție! Mirarea aristotelică, pentru a fi una cu adevărat filozofică, apărea mai cu seamă în preajma obiectelor care *evadau* din sfera preocupărilor noastre. Altfel

spus, cu cît mai ne-experimentat și ne-experimentabil era un obiect, cu cît mai departe se afla el de viața noastră de zi cu zi, cu atît el devenea mai demn de mirare filozofică. Mișcările planetelor erau pentru Aristotel mai demne de mirarea noastră decît ființa sandalei pe care o încălțăm în fiecare dimineață. „Principiile și cauzele prime" ale universului, iată supremul obiect al ignoranței și mirării noastre și, ca atare, unicul și adevăratul obiect al preocupării filozofice. Dacă fenomenologia heideggeriană începe și ea de la virtutea filozofică de a te mira, direcția mirării este de astă dată total schimbată. Iar sursa acestei schimbări de direcție trebuie căutată în revalorificarea dialogurilor de tinerețe ale lui Platon, adică exact acolo unde Socrate se miră și își pune întrebări în privința lucrurilor din care e făcută viața noastră de zi cu zi, dar de care, în jurul său, nimeni nu se miră. Tocmai tehnica aceasta a mirării în fața subînțelesului – în fața a ceea ce, prin exces de utilizare, nu mai constituie pentru nimeni o problemă și care, ca atare, nu mai merită gîndit, re-gîndit și analizat – este resuscitată de Heidegger. Heidegger nu se întreabă asupra „cauzelor prime" și asupra „principiilor ultime", ci asupra lucrurilor a căror frecvență este maximă în viața noastră sau în exprimarea noastră de zi cu zi. El nu se întreabă, de pildă, despre „a fi" așa cum se întreabă, hierofanizînd, ontologia tradițională (care ajunge în chip fatal la „Ființă"), ci doar în măsura în care „a fi" stă în inima însăși a vorbirii noastre curente, folosindu-ne de el aproape în fiecare propoziție pe care o rostim. Heidegger nu chestionează „arheii lumii", ci se întreabă ce înseamnă „a gîndi", ce se înțelege prin „lucru", ce este tehnica, adică exact ceea ce reprezintă, pentru noi toți, familiarul prin excelență și care ne determină fiecare clipă a vieții. Cu cît ceva este mai familiar – ceea ce în-

seamnă mai nebăgat în seamă, mai „trecut cu vederea" – cu atît el este mai *denkwürdig*, mai „demn de a fi gîndit". Apare în felul acesta *o formidabilă democratizare a obiectului gîndirii în filozofie*: ceea ce este umil, inaparent, lipsit total de marca prestigiului – la limită firul de praf, gunoiul, murdăria („stratul «cîh»", spunea Dragomir) – poate să mobilizeze gîndirea la fel de bine (și cu mai mult folos pentru a înțelege lumea în care trăiești) decît tradiționalele obiecte sublime ale gîndirii: cauza supremă, spiritul, nemurirea etc. Cînd Dragomir vorbește de bucuria pe care i-o provoacă „problemele la care trebuie să te gîndești și care stau aici, la îndemîna noastră, ca pomii, ca florile", el exprimă tocmai „tropicalizarea gîndirii", faptul că în ograda ei e loc pentru toate florile (și buruienile) lumii și că toate, supuse mirărilor noastre nesfîrșite, pot să stîrnească exuberanța gîndirii. Aceste uriașe zăcăminte de probleme nu pot fi descoperite decît prin atenția acordată evidențelor pe care nu le mai percepem tocmai din cauza caracterului lor prea evident. Chestionarea familiarului, a *prea-familiarului* este lecția învățată de Dragomir de la Heidegger. „A pune în raza lui *thaumazein*, a faptului de a te mira, aceste de-la-sine-înțelesuri", notează el undeva. *Totul* poate fi în felul acesta *de gîndit*, totul cade pînă la urmă în sarcina gîndirii. Femeia e diferită de bărbat. O evidență. Dar în ce constă această diferență? *O scrisoare pierdută*. O evidență din care citățm, vorbind românește, la tot pasul. O evidență, din moment ce ea a devenit mediul spiritual pentru fiecare dintre noi. Dar întrebați fiind, putem noi oare spune care anume este ființa *Scrisorii pierdute*? Trăim cu toții într-un mediu spațial sau temporal, ne mișcăm de ici-colo și sîntem „contemporani". Este evident, e subînțeles, toată lumea știe asta. Dar ce înseamnă să fii contemporan și să te miști încoace și încolo?

Putem deja observa că între această *mirare* (în fața lucrurilor copleșite de propria lor familiaritate) și *vedere* se naște o relație intimă. Căci vederea pe care fenomenologia o propune trăiește pe spezele a ceea ce *a fost trecut cu vederea*, uitat, obnubilat, ne-mai-băgat-în-seamă. Vederea fenomenologică este pînă la urmă una care își extrage acuitatea dintr-o prealabilă orbire. Toate lucrurile din jurul nostru sînt căzute, prin exces de utilizare, într-un soi de leșin ontologic. Fenomenologul dotat cu prospețimea privirii dintîi este un resuscitator apt să practice un *bouche-à-bouche* filozofic cu lucrurile care, victime ale anopsiei noastre, au devenit letargice.

În acest context, filozofia devine desigur *originară*: ea este o „askesis", un exercițiu în spațiul privirii prime. Dar care este originea acestei priviri? Este oare această privire „primenită" rezultatul unei dotări de excepție de care, prin grație divină sau genetică, nu se bucură decît filozofii, în speță fenomenologul? Aici am putea aduce în discuție ipocrizia fundamentală caracteristică fenomenologiei (una de care lui Dragomir îi plăcea să abuzeze) și pe care mai apoi se înalță falsa ei modestie. Ca și rațiunea la Descartes (*le bon sens*), privirea fenomenologică este un bun egal distribuit pe care în principiu oricine îl poate utiliza. Cu toții, dacă vrem, putem ajunge să privim și să vedem „este"-le fiecărui lucru. Ceea ce-l deosebește pe fenomenolog de omul de rînd este așadar o chestiune de *voință*. Și de efort, desigur. Trebuie *să vrei* să vezi un lucru dincolo de straturile de prejudecăți sub care l-a îngropat opinia comună, dincolo de deformările la care îl supunem zi de zi prin flecăreală, prin curiozitatea noastră vidă și prin ambiguitățile noastre. Privirea fenomenologică este în primul rînd una eliberată și care, la rîndul ei, eliberează lucrul din ascunderea (fatală) în care

derapajele de limbaj și rutina îl mențin clipă de clipă. Efortul este, după cum vedem, de tip arheologic: privirea fenomenologică excavează, scoate la lumină, spală, curăță. Atît. Totul vine pînă la urmă dintr-o atentă concentrare asupra lucrului pe care vrem să-l recuperăm printr-o gîndire-privire adecvată.

Din acest punct de vedere fenomenologia nu-și propune, *originară* fiind, să fie *originală*. Iar Dragomir făcea prin excelență paradă de această voită lipsă de originalitate. Căci atenția și concentrarea, nu-i așa?, nu au în ele nimic original. Tot ce pun ele în joc este, am văzut, nevoia de a înțelege, o tehnică de concentrare și de exercițiu. Dragomir nu credea, vorbindu-ne, că vine cu ceva de la el spre a-l adăuga lucrului în discuție, înfrumusețîndu-l sau făcîndu-l mai interesant. „În filozofie te arunci gol, ca în apă", notează el într-unul din caietele sale. „Dacă te arunci îmbrăcat, te trag la fund hainele și ghetele, chiar de știi să înoți." „Hainele" și „ghetele" sînt aici zorzoanele spiritului propriu, orgoliul pre-științei tale și al „ideii" tale, iar dezbrăcarea este ritualul prealabil pe care filozoful îl execută pentru a anunța că în actul interpretării trebuie să apară firea lucrului interpretat și nu ingeniozitatea interpretului. Interpretul interpretează doar descifrînd, găsind cifrul lucrului („este"-le lui) pe care oamenii nu-l mai văd fie pentru că nu-l caută, fie pentru că nu mai au privirea proaspătă asupra lui. Pe scurt, dacă vrei să ajungi la ființa unui lucru, trebuie să te lași ghidat de el.

Dar atunci, dacă totul se reduce la o sporită atenție, la focalizarea privirii și la descifrare, este ridicol să vrei să fii autor. E pretențios să-ți pui semnătura pe o „simplă" privire. Am văzut că Dragomir își încheia fiecare prelegere spunînd că ideile lui erau ideile care i-ar fi venit

oricui în minte dacă ar fi avut dorința sau bunăvoința să considere, cu seriozitatea cu care o făcuse el, lucrul despre care fusese vorba.

Unde, în toate acestea, încape ipocrizia? În faptul că Dragomir știa bine cîtă „opinteală a înțelegerii" se ascunde în spatele „simplei priviri". Scrutarea fenomenologică – aceea care surprindea ceea ce nimeni nu mai vedea (sau nu mai văzuse) într-un lucru, aceea care „vedea" în orice lucru partea ascunsă a propriei sale manifestări – era de fapt suprema dificultate a gîndirii și, ca atare, ceva ce era departe de a fi la îndemîna oricui. Așa se face că personajul care, în numele democrației inițiale a privirii „egal distribuite", păruse definitiv evacuat din scenă – autorul, adică – reapărea acum, cînd gîndirea aceasta născută prin eliberarea ascunsului era confruntată cu *proba supremă a formulării*. Heidegger însuși trebuise la un moment dat să părăsească drumul deschis de *Ființă și timp* pentru că ratase expresia, pentru că limba nu mai putuse urma gîndirea. Iar pentru Dragomir, scrisul fusese neîndoielnic povara vieții sale de gînditor. Într-o scrisoare adresată lui Noica în noiembrie 1981, la capătul textului (neterminat) intitulat *Socrate*, Dragomir scrie: „Dragă Dinule, m-am plictisit. Toată admirația pentru cei ce scriu, sînt niște eroi. Dar cum poți să scrii, cînd ai putea să gîndești? Numai femeile nasc, noi concepem (*sic*)." Că această pronată sterilitate a gîndirii (scutită, chipurile, de proba obiectivării, a „nașterii" prin scris) este un moft, un răsfăț de moment, menit să ascundă dacă nu un handicap cel puțin o inapetență, reiese limpede dintr-o altă mărturisire aruncată într-unul dintre caietele sale: „Unde am dificultăți? Am dificultăți în *a prinde* propriul meu gînd. Ca să știi ce gîndești trebuie să faci un efort.

Ca să știi ce gîndești trebuie să-ți formulezi gîndurile. Dar cît este de greu!"

Cert este însă un lucru: în aceste condiții de totală austeritate, „a face filozofie" înceta să însemne un „fapt de cultură". Cînd Dragomir invoca numele clasice ale filozofiei sau cînd trimitea cu o ușurință spectaculoasă la surse eline, latine sau germane, nu o făcea spre a ne dovedi soliditatea formației sale filozofice și cu atît mai puțin pentru a ne epata sau pentru a face paradă de cultură. Știa pur și simplu că pentru un profesionist al gîndirii actul de gîndire întîlnea, la capătul singurătății lui, gîndirea „marilor filozofi". În ianuarie 1996, Dragomir îi împărtășește lui Cătălin Partenie următorul gînd: „De ce e nevoie să-i citești pe marii filozofi? Cînd te uiți la Aristotel, de pildă, după ce ai gîndit singur o problemă, vezi că din, să zicem, zece lucruri pe care el le zicea despre acea problemă, tu ai zis trei, dintre care două le-ai zis prost." Tocmai pentru că acești filozofi erau „mari", tocmai pentru că, prin ei, îți dădeai seama cum și la ce nivel se pune o problemă filozofică, ei deveneau însoțitorii fatali pe drumul gîndirii proprii. Era firesc ca atunci cînd gîndești un lucru, de vreme ce nu îl gîndești tu pentru prima oară, să îl gîndești împreună cu cei care l-au gîndit înaintea ta. De aceea, orice autor citat era pentru el o formă de *mit-denken*, de „a gîndi pe urmele altora", laolaltă cu ei. Iar aici, deopotrivă, lecția era eminamente heideggeriană. Ne-heideggerian era doar faptul că Dragomir nu avea „cod". Nu construia, ca Heidegger, concepte, nu își crease un *idiom*, ci, în măsura în care în prelegeri sau în scrisul său prefera colocvialismul și formularea abruptă, el era mai aproape de imaginea acelui Socrate care, în *Banchetul*, filozofa, potrivit spuselor lui Alcibiade, în limba fierarilor, cizmarilor și tăbăcarilor. Însăși frag-

mentaritatea gîndirii sale (pînă și discursul despre timp, urmărit și „construit" de-a lungul anilor, se alcătuiește sub forma unui *jurnal* de idei) vorbește de intenția lui Dragomir de a de-solemniza total filozofia.

Să mai adăugăm la toate acestea *autenticitatea* efortului său, garantată prin însuși faptul că efortul ca atare nu era prins în nici un circuit cultural instituțional. Alexandru Dragomir – ne reamintim acest lucru – nu-și propusese niciodată să publice. Mai mult, nu-și propusese să scrie cu gîndul că cineva ar urma să descopere într-un tîrziu manuscrisele sale și că astfel ele vor vedea, în cele din urmă, „lumina tiparului". Am putea spune chiar că, în măsura în care scrisul este o preocupare la care se ajunge prin mimetism cultural și prin asumarea unei profesiuni intelectuale definite, Dragomir nici nu a scris vreodată. Miile de note risipite prin caiete, carnete, carnețele și pe petice de hîrtie reprezintă consemnarea mai mult sau mai puțin sistematică, mai extinsă sau mai concentrată, a unor *etape de gîndire* în raport cu care scrisul apare într-o poziție oarecum accidentală și, oricum, secundară. Dacă ar fi putut ține minte tot ce gîndea, pesemne că omul acesta nu ar fi notat niciodată nimic. Sînt convins că visa uneori la o gîndire paradiziacă, la una care venea *de dinaintea căderii în scris* și care nu avea nevoie, pentru a avansa, de cîrja literelor.

Un naufragiu ratat

Toate acestea traduc o indiferență suverană în raport cu faptul de a exista public. Dragomir nu primea și nu aștepta de la nimeni nimic, în nici un caz nu aștepta recunoaștere, care, în absența comunicării cu altul și a publicării, nu avea de unde să vină. Dacă nu ne-ar fi cunos-

cut pe noi, cei cîțiva, cu gîndul de a face din noi un debușeu pentru cîteva dintre ideile lui și un prilej de a gîndi cu glas tare, singurătatea gîndirii lui ar fi fost perfectă. Mai mult, viața și „faptele sale de gîndire" ar fi dobîndit – așa cum poate își dorise – statutul acela incert de existență pe care îl au comorile dispărute pe fundul mării și care, existînd oarecum, nu mai există de fapt pentru nimeni. În fond, tot ce se întîmplă acum cu el – paginile acestea, cartea pe care o însoțesc, volumele care vor apărea în continuare – reprezintă povestea unui naufragiu ratat. Pentru o dată la români ne aflăm, cu Dragomir, în ontologia lui „a fost să fie".

Setea lui Dragomir de *a afla totul pe cont propriu*, nevoia, devenită covîrșitoare cu vremea, de a se lămuri ce e cu el și cu lumea în care fusese „aruncat", îl apropie în mod straniu de un gînditor care a trăit cu 2 500 de ani înaintea lui și care, de altminteri, este singurul despre care a scris în mod recurent: Socrate. Tot cortegiul problematicii socratice a lui „a ști" (a crede că știi, a nu ști că nu știi, a ști că se poate ști sau că se poate încerca să știi etc.), de care depinde pînă la urmă *felul în care ne alegem viața*, i s-a părut lui Dragomir că este suprema enigmă a filozofiei și lucrul căruia merită să-i închini viața.

Ca și povestea lui Noica retras la Păltiniș, povestea lui Dragomir retras în tranșeele gîndirii pune problema drumurilor pe care un intelectual le are la dispoziție atunci cînd nu vrea să recurgă la singurul drum oficial acceptat: acela care sfîrșește printr-un dialog obedient cu puterea. Altfel spus – și în termeni dramatici – povestea lui Dragomir răspunde la următoarea întrebare: cum poți să-ți împlinești un destin care este incompatibil cu lumea istorică în care trăiești? În caietul din 1997, pe coperta

căruia Dragomir a scris *Vraişte*, la pagina 14 – sub titlul *Dictatul din somnul-trezie de după prînz, 23 aprilie* –, se află următoarea poveste: Trei oameni stau de vorbă pe lumea cealaltă. Unul spune: „Eu n-am făcut mare lucru în viaţă, dar am făcut o seamă de fapte bune." Al doilea spune: „Eu n-am făcut fapte bune, dar am făcut bine lucrurile la care mă pricepeam." Al treilea spune: „Eu am făcut şi fapte bune, şi lucrurile la care mă pricepeam." Dumnezeu îi aude şi le spune: „Ce căutaţi voi aici? Aici nu se *judecă* ce aţi făcut. Aici îşi au locul cei care şi-au trăit viaţa pe care le-am dat-o şi care trebuia trăită şi preţuită doar ca un dar. Nu v-am cerut să dregeţi lumea făcută de mine nici prin fapte bune, nici prin făptuiri." Şi Dragomir îşi încheie povestea visului de după prînz cu aceste cuvinte: „Am întrebat cum e cu cel ce nu şi-a putut trăi viaţa din cauza împrejurărilor care i-au înjosit-o şi sacrificat-o – dar n-am primit nici un răspuns."

Acum, cînd cele nouăzeci şi ceva de caiete au ieşit din subteranele istoriei şi aşteaptă să fie descifrate, publicate şi judecate (dar de către cine?), se pune cu adevărat întrebarea: Este destinul lui Dragomir unul mutilat? Sau, poate, Dragomir n-a ştiut să-şi interpreteze tocmai propria-i viaţă? E posibil ca în după-amiaza din 23 aprilie 1997 Dragomir să se fi trezit prea devreme şi să nu mai fi auzit răspunsul pe care îl aştepta. Poate că, potrivit unor calcule mai înalte, istoria mutilată în care a trăit i-a dat şansa, exact în măsura în care părea că îi fură viaţa, să şi-o împlinească.

GABRIEL LIICEANU

ianuarie 2004

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Acest prim volum din opera lui Alexandru Dragomir, care marchează debutul său postum, strînge laolaltă o parte dintre prelegerile pe care acesta le-a ținut între anii 1985 și 2000 în casa lui Gabriel Liiceanu în prezența unui auditoriu alcătuit, în afara gazdei, din Sorin Vieru, Andrei Pleșu și Thomas Kleininger (care a luat parte la aceste întruniri doar pînă în 1989). După 1995, celor trei li s-au adăugat Horia Patapievici și, în anii 1998–1999, Cătălin Partenie (care-l cunoștea pe Dragomir din 1987).

Nu toate prelegerile s-au păstrat. De la primele, ținute în anii 1985–1986, nu au rămas decît notele luate de participanți. Prelegerile ținute între 1986 și 1988 au fost toate înregistrate pe bandă magnetică de către Gabriel Liiceanu. Dintre prelegerile ținute după 1989, doar foarte puține au fost înregistrate pe bandă, și acestea mai cu seamă de către Sorin Vieru. Din restul prelegerilor, al căror număr și a căror tematică nu mai pot fi astăzi determinate cu precizie, nu s-a păstrat nimic. Prelegerea *Despre firul de praf*, ținută în primăvara anului 1987 și pe care cei doi auditori din acea zi – Sorin Vieru și Gabriel Liiceanu – o păstrează în minte ca pe cea mai reușită dintre toate prelegerile dragomiriene, s-a pierdut cu desăvîrșire.

Volumul de față reunește așadar tot ce s-a păstrat din aceste prelegeri și a putut servi apoi ca materie primă a unei prelucrări ulterioare. Ceea ce înseamnă că nici notițele

existente și nici transcrierea înregistrărilor audio nu au fost reproduse întocmai. Pornind de la forma brută, cei doi editori au procedat la o reconstrucție a textului, cu scopul de a obține o cît mai mare coerență, claritate și concizie a rezultatului final. Această reconstrucție a comportat următoarele tipuri de operații: 1. eliminarea unor pasaje redundante sau excesiv digresive; 2. prelucrarea unor pasaje, care a mers de la simple stilizări ale textului pînă la reformulări integrale; 3. combinarea unor pasaje într-o suită diferită decît cea inițială, precum și, uneori, adăugarea unor pasaje în prelungirea unei idei și în spiritul gîndirii lui Alexandru Dragomir; 4. identificarea și verificarea unor citate și indicarea exactă a surselor lor.

În cîteva cazuri, în reconstrucția textului, au fost folosite notele făcute de Dragomir în vederea prelegerii și păstrate ca atare în arhiva sa.

Reconstrucția a păstrat deliberat tonul colocvial al prelegerilor, precum și acel mod direct de a ataca o problemă care restituie impresia de „gîndire crudă" caracteristică autorului lor.

Într-un singur caz, cel al prelegerii despre Socrate (*Socrate. Înfruntarea filozofiei cu cetatea*), am făcut apel, pentru a întregi tezele acestei prelegeri, la un text scris de Alexandru Dragomir și intitulat *Socrate*. Acest text a fost la rîndul lui prelucrat și apoi inserat în textul prelegerii.

Ca orice gînditor, Dragomir revine asupra unor idei. Iată de ce cititorul va întîlni în cîteva rînduri, în formulări noi, idei cu care poate s-a familiarizat deja.

Toate intervențiile în materia brută a prelegerilor sînt menționate în detaliu în nota explicativă care precedă fiecare text.

Reconstruirea primei părți a volumului a fost făcută de Gabriel Liiceanu, iar a celei de a doua părți de către

Cătălin Partenie. Dispunerea prelegerilor în cele două părți ale volumului a fost făcută după criterii cronologice.

Citatele și expresiile în greaca veche apar în translitterare.

Am preferat să pornim, în publicarea seriei de volume care poartă semnătura lui Alexandru Dragomir, de la „suprafața vizibilă" a gîndirii sale, adică tocmai de la felul în care aceasta a „irupt" pentru prima oară în spațiul prelegerilor sale. Cititorii îl vor cunoaște astfel pe Dragomir – ținînd cont, desigur, de modificările pe care le presupune oralitatea – în forma în care au luat cunoștință de el primii săi auditori.

Pornind de la stadiul actual de evaluare a arhivei sale, opera lui Dragomir va conține pesemne alte trei volume: un prim volum, intitulat *Caietele timpului*, un volum de eseuri și, în sfîrșit, un volum masiv de reflecții, considerații, însemnări și note. Cel puțin două dintre ele vor apărea în cursul acestui an.

EDITORII

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTĂ PRIVITOARE LA CITATE

Citatele din Platon au fost luate din Platon, *Opere complete*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, București, după cum urmează:

Apărarea lui Socrate, traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, vol. I, 2001;

Lysis, traducere de Alexandru Cizek, vol. I, 2001;

Protagoras, traducere de Șerban Mironescu, vol. I, 2001;

Gorgias, traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, vol. I, 2001;

Banchetul, traducere de Petru Creția, vol. II, 2002;

Cratylos, traducere de Simina Noica, revizuită de Cătălin Enache și Cătălin Partenie, vol. II, 2002;

Omul politic, traducere de Elena Popescu, vol. IV (în curs de apariție);

Sofistul, traducere de Constatin Noica, revizuită de Cătălin Partenie, vol. IV (în curs de apariție);

Philebos, traducere de Andrei Cornea, vol. IV (în curs de apariție);

Parmenide, traducere de Sorin Vieru, vol. III (în curs de apariție);

Timaios, traducere de Petru Creția și Cătălin Partenie, vol. IV (în curs de apariție).

Citatele din Aristotel provin din:

Metafizica, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001;

Protrepticul, traducere de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București (în curs de apariție).

Citatele din Descartes provin din:

Reguli de îndrumare a minții, traducere de Constantin Noica, în R. Descartes, *Două tratate filozofice*, Humanitas, București, 1992;

Meditații despre filozofia primă, traducere de Constantin Noica, în R. Descartes, *Două tratate filozofice*, Humanitas, București, 1992;

Principiile filosofiei, traducere de Ioan Deac, Editura IRI, București, 2000.

În ce privește citatele din alți autori (alții decît Platon, Aristotel și Descartes), precum și citatele dintr-o serie de scrieri ale lui Aristotel care nu au fost menționate mai sus: atunci cînd nu este indicat traducătorul unui citat, traducerea aparține celui care a reconstruit textul în care apare respectivul citat.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Citatele din Platon au fost luate din [illegible]

[illegible]

Apărarea lui Socrate, traducere de [illegible] Papacostea, revăzută de Constantin Noica, vol. I, 2001;

[illegible]

Cratylos, traducere de Simina [illegible] Cătălin Enache și Cătălin Partenie, vol. II, 2002;

Omul politic, traducere de Elena Popescu, vol. IV (în curs de apariție);

Sofistul, traducere de Constantin Noica, revăzută de Cătălin Partenie, vol. IV (în curs de apariție);

Philebos, traducere de Andrei Cornea, vol. IV (în curs de apariție);

Parmenide, traducere de Sorin Vieru, vol. III (în curs de apariție);

Timaios, traducere de Petru Creția și Cătălin Partenie, vol. IV (în curs de apariție).

Citatele din Aristotel provin din:

Metafizica, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001;

Partea I

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Partea I

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

O INTERPRETARE PLATONICIANĂ LA *O SCRISOARE PIERDUTĂ*

Alexandru Dragomir a ținut trei prelegeri pe marginea Scrisorii pierdute, *în martie și aprilie 1985. Ele reprezintă debutul întîlnirilor noastre din Intrarea Lucaci, care s-au desfășurat apoi pe parcursul a 15 ani.*

Prelucrarea prelegerilor s-a făcut la scurtă vreme după rostirea lor, așadar cu haloul vorbelor lui Dragomir încă prezent în minte. La baza textului de mai jos se află tot ce am notat în timpul celor trei audiții. Am tratat materialul astfel obținut ca pe un întreg și l-am reorganizat în ordinea care mi s-a părut ideală. Nu există nici o înregistrare pe bandă a acestor prelegeri.

Cîteva precizări

În cele ce urmează nu ne interesează dacă, discutînd despre Caragiale, el este valabil numai la noi sau dacă, dimpotrivă, îi privește și pe alții. Lumea altora ne rămîne străină. Cu Caragiale discutăm despre lumea noastră, singura, de fapt, pe care o cunoaștem. Pe noi ne știm și despre lumea noastră vorbim. Dezbaterea se va limita în mod fatal la „d'ale noastre".

Nu este vorba de a face o pledoarie pentru Caragiale, ci de a avea *curajul* să vedem și să auzim ce a spus. De Caragiale obișnuim să ne scuturăm în două feluri. Spunem: Caragiale este un zeflemist. Și: Caragiale nu mă privește pe mine, ci pe alții; rîzînd de alții, Caragiale este *ce qui arrive à l'autre.*

În felul acesta noi refuzăm să ne vedem în el, refuzăm să-l simțim pe pielea noastră. Există aproape un refuz freudian de a-l vedea pe Caragiale în noi și pesemne că în orice român de la oraș există un erou caragialesc refulat. De aceea problema nu este dacă, astăzi, Caragiale este sau nu actual, ci, invers, dacă noi sîntem sau nu caragialești.

În sfîrșit, este vorba, în cele ce urmează, despre o *interpretare*. În această interpretare se pleacă de la următorul principiu: oricine creează cu adevărat spune mai puțin decît ar vrea să spună și mai mult decît crede că spune. Acesta este *Spielraum*-ul interpretării. De aceea o interpretare trebuie să redea haloul din mintea autorului plus acel lucru pe care autorul „l-a prins" ca pe un fel de epifanie a lui proprie. Și pentru că interpretarea este astfel înțeleasă, nu mai interesează dacă, într-adevăr, Caragiale a gîndit întocmai tot ce vom spune despre el. Principalul este că acest lucru *e spus*, fie că a fost gîndit sau nu.

O interpretare platoniciană

Teza interpretării, care va fi explicitată pe parcurs, este următoarea: atîta vreme cît cultura noastră este una *suprapusă* („aplicată"), noi trăim în lumea lui Caragiale, chit că vrem sau nu.

Am șovăit, în privința *Scrisorii pierdute*, între o interpretare platoniciană, una aristotelică și una leibniziană. Pentru motive de continuitate, am ales-o pe cea platoniciană, respectiv ideea că adevărata sursă, „centrul", se găsește *în altă parte*.

Pentru Platon, tot ce nu e Idee este un *eikôn*, o „imagine", doar, a Ideii. *Reală* este numai Ideea, restul fiind doar un simulacru al „realului", ceva care nu există decît prin raportarea la el. Această lume care nu este reală prin ea însăși, lumea lui *genesis*, a „devenirii", constituie un *amestec* ale cărui elemente se raportează unele la altele și, toate laolaltă, la Idee, în timp ce Ideile nu se raportează la nimic. Ei bine, cultura, acolo unde este ea cu adevărat, este lumea Occidentului, *die wahre Welt*, față de care provincia se instituie ca lume a lui *genesis*, a devenirii, a amestecului. Orice cultură provincială este doar o imagine, un *eikôn* al culturii centrale, fiind întotdeauna *orientată* către aceasta. În orice cultură provincială, un lucru cultural devine *real* numai dacă este omologat în Occident, în lumea centrului, a Ideii. Prin raport cu această lume, lumea „amestecului", a provinciei, este o *lume a deformării*, căci orice *eikôn* față de *eidos* reprezintă o deformare, o aproximare a Ideii. Această lume a perturbației, a amestecului și a deformării ia la Caragiale forma *caricaturii* și a *comicului*. Comicul este aici expresia necesară pe care o îmbracă contrastul dintre cele două lumi. Pentru că într-o lume provincială, „sublunară", cultura devine o comicărie, Caragiale a ales comicul, deci expresia artistică cea mai adecvată pentru dezvăluirea acestei comicării.

În comentariul său la *De anima* (I, 8), Toma d'Aquino spune despre stilul lui Platon: *Platon habuit malum modum dicendi: omnia enim figurata dicit et per symbola intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba.* („Platon a avut un fel prost de a spune. Toate le spunea

figurat și prin simboluri, înțelegînd altceva prin cuvinte decît înțelesul lor obișnuit.") Același lucru s-ar putea spune și despre Caragiale: gîndea în simboluri, în simboluri care la el se dezvoltă înlăuntrul comicului. Un asemenea simbol este, la Caragiale, *provincia*.

Problema provinciei

Să observăm că, din lumea urbană română, Caragiale nu a avut în vedere decît *lumea de margine*: fie *mahalaua*, pe care a dezvăluit-o prin caricatura sentimentului, fie *provincia*, așezată sub caricatura ideologică. *O scrisoare pierdută* este o piesă de provincie[1]. La sfîrșitul listei personajelor se spune: „În capitala unui județ de munte, în zilele noastre."

Dar dacă despre provincie este vorba în această piesă, și anume despre o provincie care capătă prestanța unui simbol (locul în care se desfășoară acțiunea este necunoscut, el rămîne într-o indeterminare necesară), este firesc să ne întrebăm: *ce este provincia*?

Provincia este o unitate administrativă înlăuntrul unei organizații statale. Putem vorbi mai exact despre configurația provinciei, dacă privim la Imperiul Roman. Aici, provincia apare ca o organizație admi-

[1] Despre *centru*, adică despre locul unde se face Istoria, Caragiale nu vorbește niciodată; centrul nu este decît presupus, subînțeles, în măsura în care provincia nu există decît în relație cu el. În schimb, cînd vorbește despre țărani, despre o lume centrată în sine, opoziția centru–margine dispare și, o dată cu ea, și comicul ca formă de surprindere a deformării pe care o implică marginalul.

nistrativă care depinde de centru prin armată și prin structura ei administrativă – capul care decide, *praefectus*, este cel care împlinește, actualizează și menține forma spirituală centrală. În Imperiul Roman, provincia nu era lipsită de importanță: mulți împărați sau oameni politici de seamă treceau prin stagiul de *praefectus*.

Care este *configurația provinciei*?

În *Timaios* (34 b–e) se vorbește despre o dominație spirituală – a sufletului asupra corpului. La 34 b, Platon spune că centrul spiritual, „sufletul", *se întinde*[2] asupra întregului corp, *îl stăpînește*[3] și *îl organizează*[4]. Este vorba aici de două planuri *coextensive – psychê* și *sôma* – care sînt legate prin proporție sub dominația spiritualului (vezi și 37 a 1–3). Sufletul se întinde *peste tot* corpul, ba chiar îl acoperă și îl învăluie.

În Imperiu, dominația persistă ca dominație centrală – căci dihotomia se păstrează –, dar *coextensivitatea dispare*. Spațial vorbind, centrul și provincia sînt diferite. Centrul este *Locul*, și provincia devine *Localul*. „Localul" este categoria provinciei care nu poate exista fără „Loc", fără „central" și „capital". Iar „capitală" există numai dacă există „provincie". În problemele esențiale, provincia nu poate dispune de autodeterminare, ci *depinde* de capitală, de cen-

[2] 34 b: „[...] cît despre suflet, așezîndu-l în centrul corpului Lumii, el îl întinde peste corp în întregul lui și chiar dincolo de el, învăluindu-l."

[3] 34 c: „[...] sufletul ca stăpîn al corpului și ca un comandant al unui comandat."

[4] 36 e: „[...] și aducînd laolaltă mijlocul corpului cu mijlocul sufletului, el le-a pus în armonie."

tru, care la rîndul lui crede că nu-l interesează provincia, că nu depinde de ea, că poate face abstracție de ea. „Provincial" este ceea ce trăiește într-un tropism față de capitală, dar care nu interesează capitala.

Puterea centrului în provincie este, deci, de ordin spiritual, e un soi de *iradiere*; nu dominarea fizică este caracteristică aici, ci, o dată cucerirea și subjugarea împlinite, cea difuz spirituală. Provincia „știe" că, dacă se emancipează, Centrul reacționează pentru a-și confirma *întinderea* lui. Tocmai în acest sens, provincia devine „un mic centru" în care se împlinește și se adeverește constant forma spirituală centrală: în local se întîmplă un *pre-văzut* central (alegerile ca „rezultat prestabilit"). Să observăm, în acest sens, că satul nu este o provincie, tocmai pentru că centrul nu se întinde pînă acolo, pentru că organizarea centrală nu pulsează acolo. Fiind acel loc din întinderea Centrului (a Imperiului) în care se realizează puterea centrală, provincia devine un *centru-imagine* („o capitală de județ", va spune Caragiale) unde se întîmplă politic ceea ce s-a hotărît la Centru. Nu întîmplător, Caragiale alege o capitală de județ *în preajma alegerilor*, căci numai astfel se poate vedea că este vorba de o decizie *suprapusă* pe ceva *local*. „Suprapusul" și „localul" sînt scoase acum în evidență, tocmai pentru că alegerile nu sînt „adevărate", tocmai pentru că soarta lor se joacă la Centru.

Rezultă că provincia trăiește într-un cadru ce nu-i aparține, că acesta este *un cadru suprapus*. Provincia nu-și are izvorul în sine, în ea „nu se face istorie". „Istoria" se face altundeva (în capitală), în timp ce în provincie există doar *des histoires*, rumoarea lo-

U. „M. EMINESCU IAȘI

calului, „dedesubturile", „personalul". Provincia nu are istorie, ci asupra ei se întinde istoria din capitală. Provincia așa s-a născut: ca o *sterêsis*, ca o „privațiune" de istorie. Și totuși, anistoricul provinciei rămîne, într-un sens minor, *creator*, tocmai prin apariția acelor *des histoires*, a acelor *personalia* care dublează istoria oficială. În actul II (scena 13, fine), Cațavencu afirmă: „Dați-mi voie să vă spun că toate zbuciumările dumneavoastră sînt numai și numai chestii personale." Și: „Chestii de tarabă, onorabile, daraveri de clopotniță, stimabile."

În *O scrisoare pierdută*, caracterul apăsat provincial este marcat de precizarea „capitala unui județ *de munte*"; este vorba, deci, de un județ în care izolarea este garantată, în care nu există marile drumuri care vehiculează și antrenează, micșorînd distanța dintre centru și margine. Și tocmai pentru că nu ni se spune *unde anume* se petrece acțiunea, provincia capătă acel grad de abstracție care o transformă în simbol: simbolul *marginalului ca spiritualitate*. Spuneam că niciodată Caragiale nu vorbește despre centru; ceea ce îl preocupă este perifericul, lăturalnicul, dependentul, influențatul. Dar pe cînd mahalaua ca periferie rimează cu degradarea, provincia ca marginal reprezintă o mimare a centrului prin dependență, în aparența unei vieți separate. Însă indiferent de asemenea nuanțe, lumea lui Caragiale, fiind una din afara centrului, este o lume descentrată și, asemenea „lumii sublunare" a lui Platon și Aristotel, o lume „deformată". Motivul decăderii prin îndepărtarea de centru este un vechi loc al gîndirii, ce poate fi găsit deopotrivă la Platon, la stoici sau la Plotin.

Vedem că la Caragiale ne mișcăm în permanență pe un plan care presupune două elemente: suprapusul și localul. Ceea ce caracterizează acest plan este o opoziție deformată; dacă opoziția normală este între „teoretic" și „practic", *opoziția deformată* este între „teoretic" și „real" (mai precis între „în teorie" și „în realitate"). A vorbi în acest caz despre o „relație" între teorie și realitate ar fi însă nepotrivit; este vorba mai degrabă despre o suprapunere, căci între „cultural" și „viață" nu există o osmoză și o unitate (civică). Ce înseamnă de fapt acest lucru?

Orice cultură suprapusă „eliberează" realul, „îl lasă în pace"; ea eliberează realul ca real, despicînd două planuri distincte: cultură și realitate, care nu mai au legătură între ele, *cultura nefiind cultura acelei realități*. Astfel, într-o cultură „provincială" cultura nu se referă la realitate, ci se constituie într-un domeniu aparte și este cultivată „de dragul ei" sau, altminteri, este utilizată ca mijloc, slujind interese personale. Cultura este acum o *Absonderung*, o manieră de a te izola, iar omul adevărat de cultură, un *Sonderling*, un „izolat", care-și cultivă *lumea lui* și adesea devine martir (Eminescu) sau pleacă (Caragiale, Brâncuși). Și tocmai vîrfurile culturale sînt cele mai rupte de realitate, devenind martiri (Eminescu, Caragiale, Noica). În această distincție nu este vorba de opoziția brută cultură–realitate, motiv ce apare mereu de la Thales încoace (filozoful de care poporul rîdea pentru că, privind stelele, cădea în gropi), ci de cultură ca absență de la un real resimțit ca local, ca provincial, de cultură ca *altceva*, rupt de real. Cultura nu este cultura care întreține o relație cu reali-

tatea în care trăiește creatorul ei; într-o cultură provincială, cultura se constituie ca o „realitate" aparte, fără legătură cu realitatea. Orice cultură suprapusă presupune „una spunem, alta facem". Teoria și realitatea nu mai comunică. – *Concluzia*: Provincia își primește cultura *din afară*, eliberînd realul ei propriu de problematica culturală specifică.[5]

Cele ce urmează nu reprezintă o interpretare pas cu pas a piesei lui Caragiale. Va fi vorba doar de cîteva momente. Actul I: scena Pristanda–Tipătescu (șef–subaltern; răspunsul „curat"; șiretenie și aritmetică); actul II: problema „prințipurilor", a instituțiilor și anonima lui Farfuridi; actul III ca dezbatere ideologică: bătălia pentru Europa ca bătălie pentru Istorie; actul IV: intriga (acțiunea): lupta pentru nedarea în vileag.

Actul I. Șef–subaltern. Răspunsul „curat". Șiretenie și aritmetică

Avem în vedere prima scenă, dialogul dintre Pristanda și Tipătescu. Aici nu este vorba de relația *Herr–Knecht* („stăpîn–slugă") din *Fenomenologia spiritului* (bazată pe viață–moarte, pe prealabila punere în joc a vieții; sluga e cel ce a trecut prin amenințarea morții și care trebuie să-și plătească dreptul la viață tocmai prin căderea în relația stăpîn–slugă), ci de relația *șef–subaltern*, o „simplă" relație administrativă.

[5] „Localul" este diferit de „specific"; specificul este neutral, localul este funcție de central.

Ce înseamnă, înăuntrul acestei situații, răspunsul „curat" al lui Pristanda?[6] Ca răspuns tip, „curat" reprezintă *ecoul*: un răspuns, dar un răspuns *vid*, exact răspunsul de care are nevoie Tipătescu pentru a fi confirmat în puterea lui „făcută", ierarhic stabilită. Ecoul e un sunet reverberat, reiterat, amplificat, dar nu e un sunet *adevărat*; el nu este decît amplificarea sunetului originar. Șeful se aude *pe sine* în răspunsul amplificat și, astfel, „se vede (se aude) mare". Ecoul reflectă, reducînd conversația la tautologie, dar în intensificarea pe care el o aduce cu sine se obține o *Selbstbehauptung*, o „afirmare de sine", a șefului. Ecoul, deși vid, are astfel o funcție pozitiv administrativă: *închiderea* conversației în ecou se soldează cu confirmarea șefului ca șef.

Dar despre ce este vorba în această primă scenă? Despre *cifre*: despre numărul steagurilor (14–15 cel real, față de 44 cîte s-au comandat), despre buget, despre „renumerația mică" (80 lei leafă) și „famelia mare" („9 copii", „11 suflete"). Cifra este priza stăpînirii asupra supușilor, asupra subalternilor. Cifra este o formă de control, forma de verificare a realității. Există iluzia că prin grila cifrei poți controla și stăpîni totul. Și într-o măsură, lucrurile stau într-adevăr așa: în fața cifrei, șmecheria lui Pristanda trebuie să se dea bătută. Statistica este o armă, și confruntată cu exactitatea cifrei, șiretenia trebuie să-și recunoască eșecul. Combătut cu arma aceasta, Pristanda cedează. Dar

[6] „Curat", la Pristanda, este *haplos* și *eilikrines* la Platon, acel „pur și simplu" (venit din franceză), unde „pur" = „curat", adică fără impurități.

nu fără să răspundă ceva, și răspunsul lui este remarcabil: *aceeași* neconcordanță ca cea existentă între abstracția cifrei și realitate există și între cifra-abstracție a bugetului și el ca ins. Pristanda observă că bugetul nu ține, nici el, seama de indivizi (de „familia mare"). Bugetul este imuabil și abstract, înțepenit, neutral, inflexibil, implacabil, străin. Nu se poate „umbla" la buget. Este drept că steagurile nu corespund în realitate cu cifra comenzii, dar nici bugetul, în abstracția sa, nu corespunde realității „fameliei mari"; „nu ies" steagurile, dar nici relația buget–familie mare „nu iese".

Actul II. „Prințipuri". Instituții. Anonima lui Farfuridi

„Prințipuri"

În actul I, scena 3, Trahanache spune: „unde nu e moral, acolo e corupție și o soțietate fără prințipuri, va să zică că nu le are!" La prima vedere, această afirmație pare tautologică. Dar nu e. „O soțietate *fără* prințipuri" e aprincipială, dar nu e neprincipială.[7] O societate – precum societatea română veche – era fără principii, fiindcă era anistorică. Aceasta a fost *întîmplarea*, marea întîmplare a perioadei care începe de la 1848: am descoperit că eram lipsiți de principii, că eram niște săraci fără principii.

[7] Aici funcționează distincția pe care o face Kant în *Critica rațiunii pure* (cap. IV, *Amfibolia conceptelor reflexiei*) între „nihil privativum" și „nihil negativum".

La fel trebuie înțeleasă și sintagma „unde nu e moral, acolo e corupție". „Unde nu e moral" poate să însemne: 1. există morală, dar nu e respectată; 2. nu există morală, pentru că nu s-a simțit nevoia moralei. Afirmația „unde nu e moral, acolo e corupție" este adevărată dacă avem o societate cu o morală declarată, în care abaterea de la această morală, absența ei (ca *sterêsis*) înseamnă, desigur, căderea în corupție. Dar ea este falsă pentru o societate care, în locul unei morale declarate, nu are decît o rînduire tradițională. În contextul istoric în care se desfășoară lucrurile, această situație devine problematică. Săltarea noastră în „Istorie" ne-a pus în fața acestei probleme: trebuie, de-acum, să avem o regulă: „intrarea noastră în Istorie" este condiționată de dobîndirea unei asemenea reguli.

Dar în orice cultură suprapusă, aplicată, se creează deosebirea între infra- și suprastructură. „Cultura" și „realitatea" intră în tensiune, se constituie ca termeni ai unei opoziții: cultura devine spiritualitate „pură" (și se izolează), în timp ce realitatea este total irelevantă și nespiritualizată: mîncatul, iubirea, trandafirul aparțin acestui „rest" (realității, adică) care nu e spiritual. Realitatea, viața sînt împinse spre local, spre nesemnificativ, *belanglos*, spre acel domeniu în care poți face ce vrei; corupție, deci.

Instituții

În actul II, scena 1, Trahanache spune: „Ce sînteți dumneavoastră, mă rog? Dumneavoastră, adică noi, sîntem cetățeni, domnule, sîntem onorabili."

Într-un cens electoral selectiv, „cetățenia" este o demnitate, un grad de noblețe. Burghezul este un demnitar *creat* prin săltarea la cetățenie. „Votul censitar" asta înseamnă: nu votează oricine, ci doar acela care „înseamnă" ceva. Votul, cetățenia, reprezintă o *instituire discriminatorie*. Așa era, deopotrivă, la greci și la romani. *In consum referre* înseamnă să fii trecut pe lista cetățenilor (întocmită de cenzor) în funcție de proprietate. Cetățenia, care dă drept de vot, este o învestire venită din afară. Dar dacă la greci și la romani înscrierea în cens era făcută pe bază de familie, de proprietate și de loc (de apartenența la o cetate sau la un oraș anume), la Trahanache cetățenia are alura unei decorații: faptul de a fi cetățean apare ca o învestire; cetățeanul este ridicat la „cetățenie" și *instituit* ca atare (*instituo* – „a așeza, a fixa, a rândui, a crea"). „Cetățeanul" devenit cetățean prin drept de vot este omul instituțional, omul-instituție. Fiind creat ca atare, fiind „instituit", cetățeanul *crede* în instituții, „în comitete și comiții", către care aspiră cu ardoare. Și fiindcă este instituit, el crede că spiritualul se face cu instituții: „Comitetul permanent, Comitetul școlar, Comitetul pentru statua lui Traian... și etțetera." Democrația, care scoate în primplan figura „cetățeanului", implică instituționalul, fiind ea însăși instituire.

Instituirea și instituția reprezintă „profanul sacralizat". Istoric vorbind, instituția s-a desprins din sacru; „puterea" este întotdeauna „putere asupra", după modelul sacrului, fie divin, fie demonic. În democrația burgheză, sacrul devine învestire (*in-vestio* – „a îmbrăca o haină"), devine însăși haina cu

care se îmbracă judecătorii, profesorii universitari, academicienii. Învestirea și instituția (colectivă și anonimă) dau fiecărui cetățean în parte o a doua identificare, aceasta devenind pentru societate primordială, hotărîtoare: *funcțiile*. Cartea de vizită este semnul exterior al acestei identificări instituționale. Laolaltă cu individualizarea onomastică, *paralel* cu ea, apare și individul-instituție, care nu e altceva decît identificarea unui anonim: membru, președinte, cavaler etc.

Pe această figură anonimă a individului se sprijină puterea. „Noi sîntem stîlpii puterii" (II, 1). Stîlpul sprijină. Iar stîlpii pe care se sprijină puterea sînt tocmai funcțiile, comitetele și comițiile. Pe acest anonimat se sprijină ea. Puterea este o conducere și un anonimat organizat instituțional.

Este important să se înțeleagă că trucurile lui Caragiale nu trebuie luate ușor. Nu zeflemeaua este substanța replicilor sale. Este drept că prin ele se naște mai întîi rîsul, ca descărcare, însă *apoi* este solicitată gîndirea. Nu este de glumit cu Caragiale.

Anonima lui Farfuridi

După Farfuridi, anonimatul este o semnătură și un act de curaj. „Trebuie să ai curaj ca mine! Trebuie s-o iscălești: o dăm anonimă." Și aici pare să fie vorba de o simplă prostie care nu face decît să stîrnească rîsul. Dar nu este așa.

Orice faptă trimite la un autor. Urmele dezgropate ale unei construcții îi indică arheologului pe autorul ei. *Se știe* că orice faptă are un autor, chiar

dacă acesta rămîne necunoscut. Există o identificare mai înainte de a exista un nume și chiar în absența unui nume. Acest autor abstract, acest „nume" – nu propriu, ci nedeterminat, anonim (*an-onoma*) – este, în democrație, numele „cetățean". Democrația funcționează cu anonimaturi: cetățean, popor, instituții. Înseși alegerile sînt anonime, sînt false manifestări ale individualității. Votul secret, direct, inviolabil și individual este de fapt secretul anonimatului garantat, este „curajul" anonimatului, este individualul devenit anonim. Democrația tocmai asta face: îți garantează *anonimatul* individualității tale. Și atunci „ai curaj". Scrii ceea ce sincer gîndești. Mărturia acestei sincerități este buletinul de vot. Dar prin această sinceritate nu mai transpare individul, ci un număr, un anonim, „un" vot. Votul e total deosebit față de manifestarea prin dezbatere; el intră în statistică. Cifrăria promovează anonimatul ca grup, ca grămadă, ca mulțime. Democrația *este* o funcție a cifrei. Instituționalismul democratic creează posibilitatea indivizilor reprezentabili, din punctul de vedere al deciziilor, *prin colective*. De aceea expresia: „Semnăm «un grup de membri»."

Toți am avut de-a lungul vieții momente cînd ne-am manifestat, cu curaj, anonim. Laolaltă cu anonimatul individualității, democrația îți garantează „curajul" opiniei tale.[8] Nu mai ești Ilie, Gheorghe, Vasile; ești „membru", ești „cetățean".

[8] *La démocratie est le régime qui prête une opinion à chacun*, „Democrația este regimul care conferă fiecăruia dintre noi o opinie".

Actul III. Bătălia pentru Europa ca bătălie pentru istorie

O scrisoare pierdută este o piesă *de idei*. Nu „cultura sentimentului", din piesele de mahala, stă aici în prim-plan, ci „cultura ideii". Iar întreg actul III este o dezbatere ideologică de la tribună. Cîteva observații ar fi de făcut în legătură cu această dezbatere:

1. Ambii „tribuni" sînt *avocați*. Iar Caragiale precizează: „Toate colochiile și întreruperile se fac avocățește, cu multă vioiciune și cu tonul înțepat și volubil" (III, 1). În concepția lui Caragiale, avocatul este *retor*. Retorul reprezintă figura vorbitorului care nu se implică într-un dialog (dialogul presupune un interlocutor), ci a celui care perorează în fața unei mase, a unui colectiv, în fața unor *anonimi*. Tocmai prin anonimatul său masa este cu totul altceva decît retorul și-l face pe acesta cu putință. Ori de cîte ori ai în față o masă de oameni, devii retor.

2. Ceea ce izbește pe parcursul dezbaterii este *oboseala retorilor*. Cei doi se șterg în permanență cu batista, beau apă etc. În indicațiile de regie, Caragiale precizează în mai multe rînduri în privința lui Farfuridi: „foarte obosit soarbe și se resignează"; „se încurcă, asudă și înghite"; „asudă și se rătăcește din ce în ce"; „foarte asudat, se șterge, bea, iar se șterge și suflă foarte greu"; „în supremă luptă cu oboseala". După încheierea discursului, Farfuridi „coboară zdrobit, ștergîndu-se de sudoare..."

Orice *Durchführung*, orice „executare pînă la capăt" a ceva obosește. Farfuridi, de pildă, obosește

pentru că a luat-o prea de departe și drumul pe care demonstrația sa trebuie să-l parcurgă este prea lung. Pe acest parcurs el este epuizat, istovit. Continuitatea este lucrul cel mai greu de realizat. (Tocmai acest lucru devine vizibil la omul de cultură român. Profilul său, la un moment dat, se frînge. Iar cînd lucrul acesta nu se întîmplă, cînd obține continuitatea, el devine o excepție.)

3. Deschizînd dezbaterea, Trahanache spune: „Sînt cestiuni importante, arzătoare la ordinea zilei" (III, 1). Dar aceste „cestiuni" nu sînt ale județului, nu au în ele nimic concret, ci sînt dezbătute *ganz groß*, îmbrăcînd aspectul unei „înalte" înfruntări ideologice pe două fronturi: Istoria și Europa. Este de bănuit că cele două tabere reprezintă conservatorii (Farfuridi) și liberalii (Cațavencu)[9], iar părerile au aerul că sînt diametral opuse. Și totuși ele au ceva comun: bătălia pentru Europa ca intrare în Istorie. Într-adevăr, atunci intram în Istorie, pe un fond anistoric, prin săltarea la Occident. Am intrat în istorie datorită Occidentului și recunoscuți de Occident. De aici bătălia pentru Istorie ca *bătălie pentru timp*: în ce anume urmează să mă înscriu? Cele două poziții se deosebesc ca ipostaze diferite ale timpului: Farfuridi ține în brațe *trecutul*, Cațavencu, *viitorul*. Farfuridi este de partea trecutului în ideea că, pentru înscrierea în istorie, trecutul mă poate învăța ceva. Cațavencu, dimpotrivă, șterge trecutul cu mîna, în ideea că, pentru înscrierea în istorie, el nu poate fi decît un balast.

[9] Caragiale nu „ține" nici cu conservatorii, nici cu liberalii, spre deosebire de Alecsandri, care e conservator în piesele sale de ridiculizare.

Actul are patru părți principale: discursul lui Farfuridi, intermezzoul de ceartă personală, discursul lui Cațavencu și scandalul final.

Discursul lui Farfuridi

Nu este redat de la început, ci oarecum doar partea lui finală. De ce? Pentru că se presupune a fi fost *foarte lung*: reproducerea trecutului e lungă. Farfuridi vorbește despre istorie și el are nevoie, argumentînd cu trecutul, de o bază lungă a demonstrației. În vreme ce argumentarea cu viitorul (cazul lui Cațavencu) nu cere lungime, argumentarea cu trecutul este direct proporțională cu lungimea perioadei considerate. O linie directoare de un secol e mai evidentă decît una de o decadă. Drept care, Farfuridi vrea să înceapă de la 1821.

Conservatorismul are încredere în puterea diriguitoare a trecutului: trecutul luminează prezentul. Dar trecutul e nesfîrșit, lăsînd impresia că cu cît cobori mai departe în el, cu atît lumina pe care o aruncă asupra prezentului este mai puternică. Farfuridi este victima acestei iluzii. El este încă incapabil să-și realizeze proiectul, pentru că este incapabil de *Durchführung*. Pe parcursul acestei demonstrații el se pierde, obosește, totodată își pierde auditoriul, îl obosește, devine plictisitor. Farfuridi nu are suflul necesar pentru a ajunge la veriga finală a acestui lung proces, în speță la prezent. De unde lupta auditoriului de a-l aduce la o dată mai apropiată: la '64, adică la „plebicist".

Discursul lui Farfuridi este, la o adică, foarte sistematic: el încearcă să lege evenimentul – ce s-a întîm-

plat („plebicist"), – de o dată – de cînd s-a întîmplat ('64): „Cînd zicem dar '64, zicem plebicist, cînd zicem plebicist, zicem '64" (III, 1). Această fixare a evenimentului prin cifră este esența cronologiei. Și tocmai așa, prin cifră, apare omogenizarea istoriei și iluzia că trecutul poate fi stăpînit. Iar Farfuridi încearcă să intre în posesiunea trecutului prin faptul tulburător al cronologiei. Dar el nu reușește, căci lungimea trecutului îl învinge.

Și atunci trece la repetiție, la periodicitate. Istoria ne învață că totul este repetare periodică. Istoria este exemplară. Dar dacă istoria este repetitivă, este clar că trebuie să fii *conservator*. Nu există ceva nou, ceva absolut nou: „... precum la 21, dați-mi voie (se șterge), la 48, la 34, la 54, la 64, la 74 asemenea și la 84 și 94..." Această repetiție, această cumințenie a istoriei, neexplozivitatea ei, acest spirit nerevoluționar, toate sînt caracteristice pentru a doua bătălie care se dă, cea pentru Europa. Farfuridi spune că trebuie să fim cuminți acolo unde sîntem, la marginile Europei. De ce? Pentru că de Europa „depandă". Și atunci survine enormitatea: „ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica; ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici pe colo..." (III, 1). Este, desigur, o enormitate, dar una cu sens. Există, în orice democrație burgheză, cazuri cînd se revizuiește totul, dar nu se schimbă nimic; cazuri cînd se fac noi comitete și comiții, dar de schimbat nu se schimbă nimic. Sau cazuri cînd nu se revizuiește nimic, dar se schimbă pe ici pe colo: prețurile, de pildă, se pot schimba fără să se facă o prealabilă revizuire a lor (în Anglia, să zicem).

În intermezzoul dintre cele două discursuri, în gura lui Farfuridi apare o *apostrofă catilinară* care trimite la o posibilă paralelă (dar deosebirile sînt esențiale pentru buna înțelegere a personajului nostru) Cațavencu–Catilina: „Ce adică noi nu știm, nu vedem, orbi sîntem?" De comparat cu: *Senatus haec intellegit, consul videt: hic tamen vivit. Vivit? immo vero etiam in senatum venit*, „Senatul cunoaște toate aceste [comploturi], consulul le vede: și [Catilina] trăiește încă. Trăiește? Mai mult decît atît: vine în senat" (v. Cicero, *Discursul împotriva lui Catilina*, I, 1).

Discursul lui Cațavencu

Este axat pe două idei, enunțate deja în intermezzo: una *progresistă*: nu mă interesează trecutul („Progresul, stimabile, progresul!"), și alta *naționalistă* („Nu voi, stimabile, să știu de Europa dumitale, eu voi să știu de România mea și numai de România..."). Cele două teme – concepția despre timp (istorie) și raportarea la Europa – sînt legate aici într-o singură replică (actul III, scena 3).

Cațavencu, deci, este în gură cu *progresul* și cu *viitorul*. Viitorul este necunoscutul; însă pe viitor se pot trage polițe. Ele sînt, desigur, aventuriste. Așa cum la conservatori riscul, *deformarea*, este prostia, la liberali, riscul este aventura și șmecheria.

Concepția lui Cațavencu despre timp este *lineară* (și nu repetitivă), și anume de „mers înainte" (*progredior*), de progres. Este mai valoros cine a ajuns mai departe. Istoria este concepută ca pură mișcare de avansare. Toată problema este să mergi cît mai repede cu putință, căci în istorie toți avansează, pro-

gresează. Singurul lucru important este, deci, acesta: cine merge mai repede. Și de vreme ce, înscriindu-ne în Istorie, observăm că sîntem în urmă față de ceilalți participanți la cursa Istoriei, se impune o singură concluzie: trebuie să ne grăbim. Graba aceasta duce la o preluare a Occidentului, în speță a celor ce conduc cursa Istoriei, fără discernămînt, în bloc. Fiind cel care este în față, cel care conduce cursa, Occidentul are prestigiu *peste tot*, chiar și atunci cînd e vorba de rebuturi. De unde: „Pînă cînd să n-avem și noi faliții noștri?" Pentru Cațavencu, credința în prestigiul Europei e la fel de mare ca și *naționalismul* lui.

Straniu! Ne-am fi așteptat ca Farfuridi, conservatorul, să fie cel care joacă partitura naționalismului. Dar Cațavencu, care stă pe poziția „țărișoara mea", simte că înscrierea în Istorie (și, deci, în Europa) presupune diferența și o *restrîngere*. Eschimoșii nu pot fi naționaliști, pentru că nu au prin raport cu ce să se restrîngă. Naționalismul se creează tocmai prin îngustarea unui orizont mai larg, tocmai ca intenție a *concentrării* acestui orizont: nația *mea*. Naționalismul presupune diferența față de cei care s-au circumscris deja. Și atunci, tot ce e național devine sublim: industria, dacă e română, chiar dacă nu există, e sublimă; travaliul la fel etc.

Ambele discursuri sînt expresia unei teribile crize, a șocului pe care-l provoacă Istoria cînd se înscrie pe un fond anistoric milenar ce continuă să persiste ca rest ireductibil. Pentru ca America să devină un produs european lipsit de orice ambiguitate, pieileroșii – „frîna" anistorică milenară – au trebuit să piară.

La noi nu s-a întîmplat așa. La noi s-a rămas în *cutremur*: pe neadaptarea la istorie s-a grefat o voință tîrzie (și cu atît mai aprigă) de *Mitmachen*, de a fi în pas cu ceilalți, de *up-to-date*. Bătălia pentru Istorie s-a încheiat cu imaginea unei societăți cutremurate.

Dezbaterea se termină prin *scandal*, prin bătaie. O dezbatere ideologică nu se duce niciodată pînă la capăt și, pe de altă parte, *degenerează*. În spațiul ideologic, al ideilor, „polemicile cordiale" nu există. În final, *confuzia* pune stăpînire pe dezbatere, ajungîndu-se la chestiuni personale, la înjurii și la delațiuni.

Actul IV. Intriga (acțiunea): lupta pentru nedarea în vileag

Întreaga acțiune a piesei se reduce la lupta de a nu se da în vileag o chestiune personală. Atît. Restul e simbol al provinciei și înfruntare ideologică.

„Vileag" vine de la maghiarul *világ*, „lume", *ordo humanus* (ca în expresia „ce va zice *lumea*"). Lui i se opune „propriul", particularul, privatul, intimul. Acest „propriu" poate sălășlui la orice nivel al ființei noastre. Ennius spune: *Flagilii principium est nudare inter cives corpora*, „Principiul dereglării este să-ți dezgolești trupul în lume." Corpul gol este un propriu, o intimitate. La fel dezgolirea proprie, murdăria proprie sînt lucruri intime. Dormitorul este o cameră intimă care îndeobște nu se arată. Jurnalul personal, ca expresie a gîndurilor proprii, este un lucru

intim. Peste tot în aceste cazuri este vorba nu de o problemă fizică, ci de una spirituală.

„Lumea" vileagului și „non-lumea" propriului, *publicul* și *privatul*, sînt în mod clar corelative. În orice *ordo humanus* organizat apare neîntîrziat și propriul, privatul. *Proprietatea* este forma „publică" de manifestare a propriului și ea se delimitează prin împrejmuire de ceea ce este public.[10] *Proprietas* (*proprium, pro privo*, „cu titlu particular") trimite la *privus*, care inițial avea sensul de *singulus*, „izolat", „solitar". Orice „lume" a vileagului presupune „non-lumea" propriului ca închidere în sine și ca intrare în raport cu sine.

Dar dacă „a da în vileag" înseamnă a face să existe pentru toată lumea, atunci „lumea" vileagului înseamnă că va cuprinde *tot ce există*, iar propriul, ca opus vileagului, este un soi de ne-existență, ceva care (ontologic, nu moral) n-ar trebui să fie: un fel de *mê on*, de neființă. Propriul, ca „intim" și ca „secret", este ceva ce nu se dă la iveală, fiindcă nu trebuie să existe. Sau altfel spus: propriul nu există atîta vreme cît nu e dat în vileag, de vreme ce vileagul (fiind „lumea") este tot ce există. Cîtă vreme nu e dat în vileag, propriul rămîne „secret", deci ceva ce nu există pentru nici unul din ceilalți. Tocmai pentru că există opoziția dintre vileag și propriu, apare posibilitatea de a pune pe picioare o piesă în care totul este o luptă pentru nedarea în vileag a unui secret, o luptă pentru ne-existența propriului: secretul trebuie să-și păstreze statutul de inexistență.

[10] „Propriul" există în orice „lume": casa, gardul mărginesc un propriu. Ele despart (*privo*) o suprafață, un volum de rest, care e „public" (de la *populus*).

Dar „lumea", ca loc în care se adună toate, este și locul comun al diversității.[11] Această diversitate, ca să poată subzista și persista, trebuie să se prezinte ca un *Ganzes*, ca un întreg (măcar parțial organizat). Diversitatea care nu este reductibilă la întreg (la organizarea pe care o presupune acesta) este o dezordine necesară, deci dezordinea implicită, și tocmai ea dă privatul, propriul. Ordinea nu este posibilă decît înăuntrul unei diversități, dar întrucît diversul („dividual" în sine) își atinge limita în *in*-dividual, el sfîrșește în acel loc unde ordinea nu mai e posibilă. Individul ca individ este raportarea la sine din punct de vedere esențial: mănînc singur, mor singur, respir singur. Actele pure ale individului reprezintă un simplu „pentru sine" și în felul acesta, din punctul de vedere al socialului, al „lumii", al locului comun, individul este un factor de dezordine. Individul este schimbător – *Vertuntur species animorum*, „Se schimbă dispozițiile sufletului", spune Vergiliu (*Georg.*, I, 420) – el nu poate fi prins, cu tot ce reprezintă modificare pe cont propriu, în plasa organizării sociale și, de aceea, el apare ca izvor de dezordine. Tot ce este în curgere, tot ce este principiu al devenirii e sursă de dezordine. Societatea, în schimb, tinde să organizeze totul, să cuprindă totul, să facă totul comun și public. Pe această tensiune și pe compromisul dintre aceste două aspecte funcționează orice societate. Mai mult; în orice comunitate există

[11] De unde ambiguitatea „lume" = univers, *ordo divinus*, și „lume" = societate, *ordo humanus*. Această ambiguitate a cuvîntului „lume" este prezentă și în alte limbi: *le beau monde, die vornehme Welt, the fashionable world*.

un aspect public (agora, de exemplu) și unul privat (casa, împrejmuirea, *proprietas*), așa cum în orice individ există un aspect public (rolul, funcția) și unul privat (intimul, propriul, ascunsul, secretul).

Între acești doi poli se joacă acțiunea din *O scrisoare pierdută*: amorul Zoe–Fănică, amorul ca reprezentant al propriului, nu trebuie să treacă în public, nu trebuie dat în vileag. „Amorul ca reprezentant al propriului"; deci nu de amor ca atare este vorba aici, ci de faptul de a păstra intactă lumea propriului, a intimului. Pentru Zoe, esențială este „onoarea", „rușinea" („Fănică, scapă-mă de rușine!", II, 6); lupta pe care o dă ea nu este pentru iubire, ci pentru păstrarea fermă a deosebirii esențiale care există între cele două aspecte. Amorul ca pasiune împinsă pînă la capăt, ea îl refuză ca o nebunie („Ești nebun?", îi răspunde ea lui Tipătescu, cînd acesta îi cere să fugă împreună, *ibid.*). Zoe este dispusă să lupte cu toată lumea, chiar și contra iubitului ei („și cu tine am să lupt din toate puterile", *ibid.*), chiar și contra guvernului (II, 14).

Să observăm că în piesă nimeni nu este indignat *moral* de amorul Zoe–Tipătescu. Problema nu se pune nici o clipă sub acest aspect, pentru că nu asta este problema. Darea în vileag nu are nici aspectul unei imoralități denunțate, pentru că nu de morală, ci de caricatura moralului, de *bîrfă*, este vorba aici. Problema se naște *după* amor; în joc nu e decît spaima lui Zoe de a nu deveni victima *unicei petreceri* a provinciei, bîrfa ca pradă a celor mulți cu timpul și cu plictisul lor în brațe. („În orășelul ăsta, unde bărbații și femeile și copiii nu au altă petrecere decît bîrfirea... Ce vuiet! Ce scandal!", II, 6)

Desigur, bîrfa există pretutindeni, ea nu este specifică numai provinciei. Dar în provincie, acolo unde *localul* e totul în timp ce „principiile" (teoria, cultura) vin din altă parte, bîrfa încetează să mai fie simplu amuzament și răutate mondenă (bîrfa de salon), pentru a deveni *eveniment*. Aici principiile nu intră în viață, ele rămîn în exterioritatea ordinii primite de la Centru și devin fațadă (sînt „aplicate", *draufgelegt*, asemeni jobenului pe care l-ar purta un țăran îmbrăcat în costum național), în vreme ce viața se alcătuiește din ceea ce a fost dat în vileag, din intimul devenit pradă a localului. Tocmai acesta este „evenimentul". În capitală lucrurile se pierd și evenimentele se gonesc. Adulterul lui Zoe ar fi fost aici *une histoire comme une autre* și el nu ar fi putut prilejui decît o piesă de salon. În vreme ce în provincie lucrurile rămîn, stagnează; aici timpul pare să stea pe loc. Și atunci orice fapt de viață care contrazice principiile capătă amploare. Această *amploare* este tema *Scrisorii*. În centru, unde ordinea și principiile sînt făcute de centru, principiile sînt elastice; centrul le face și tot el le desface. În provincie, în schimb, principiile fiind primite, devin rigide. „Da – spune Farfuridi – (I, 6) – cînd e vorba de principuri, stimabile, da, mă fac, adică nu, nu mă fac, sînt, cînd e vorba de asta, sînt mai catolic decît papa..." În capitală, un asemenea „eveniment" nu ar fi pus în discuție persoanele celor implicați, ci „corupția societății", în timp ce în provincie, care e „mai catolică decît papa", principiile sînt vileagul rigid, permanența goală în care intimul se înscrie ca „local" și în care numai *persoana* este pusă în discuție. „Personalul"

și amploarea care se dă personalului este planul în care trăiește provincia. Pentru că vin de la centru, „principiile" nu pot fi discutate, sînt implacabile și, în lumina lor, păcatele devin mortale. De aceea, *O scrisoare pierdută* nu este o tragicomedie a adulterului, ci este comedia „principiilor" față în față cu personalul disproporționat al localului.

Pentru ca această comedie să poată lua naștere, pentru ca „ruptura" dintre ideologia centrală și personalul devenit local să ajungă să se manifeste, este nevoie de un personaj feminin. Și nu întîmplător Zoe este singura femeie din piesă pe lîngă cinci personaje masculine. Zoe este concretizarea personalului ca femeie, căci întrupînd intimul, ea este singura ce poate aduce cu sine dezordinea în lumina căreia ordinea poate fi cîntărită. Iar ordinea pe care o „dezordonează" Zoe (pierzînd scrisoarea și vrînd „să lupte") este o ordine care nu face doi bani. Dezordonînd această ordine, Zoe luptă, chiar dacă de fațadă, pentru ceva mult mai adînc, pentru demnitatea, pentru rușinea ei. Ea este singura care are patos autentic. Spre deosebire de toți ceilalți, Zoe luptă pentru *ceva real*: bîrfa și rușinea au *realitate*, în vreme ce jocul politic, jocul de „enterese" nu are nici una. Scandalul, rușinea și bîrfa sînt realitățile provinciei, prin raport cu care suprastructura ideologică, tot ce e suprapus își dovedesc non-realitatea. Zoe există în această piesă pentru a developa irealitatea suprastructurii politico-culturale. Bîrfa și rușinea nu țin de ordinea primită de la centru, nu țin de organizarea societății, ci de un alt fond, inconștient și neorganizat. Același fond joacă și în Sicilia, și în Grecia de

azi ca lege nescrisă. Tema a fost pe larg exploatată în filmele italiene: geamurile care se închid la trecerea celui ostracizat, figurile inexpresive, fie și numai tăcerea – toate acestea sînt manifestări ale unui oprobriu spiritual, refuzul necodificat al societății, unanima reacție a unei mase anonime. De un asemenea oprobriu și de caricatura „conștiinței morale" a societății ca fond inconștient – de bîrfă, deci – se teme Zoe; de această *singură realitate* care alcătuiește ființa comunităților restrînse.

Cum apare, pe lîngă acest plan de adîncime al „conștiinței morale", *planul „entereselor"*? În *Scrisoare*, interesul înseamnă folosirea societății, a principiilor și a teoriilor pentru tine însuți. Interesul trăiește prin golirea realităților majore (principii, cultură etc.) de orice realitate, fațada lor fiind însă păstrată și instrumentalizată în folosul propriu. Interesatul este legat de societate, e legat de valori, nu poate funcționa fără ele; numai că el le mimează și le poartă întotdeauna ca mască. El este departe de a fi un *privus*, un particular care se desprinde de societate; dimpotrivă, el trăiește și lucrează *înăuntrul* societății și, astfel, este viermele care roade miezul. Interesatul nu e străin de valori, nu e ignar; cunoscîndu-le, el le ia din plin în brațe, golindu-le în același timp de realitate! E un *mê on* definit prin *on*, este, din punct de vedere creștin, un rău, un demonic, un machiavelic (Trahanache, III, 4). Substituind valorilor interesul, el le anihilează cu valori, făcînd ca în locul relației cu altul să se instituie numai relația cu sine însuși. Dar, în măsura în care valorile sînt păstrate ca fațadă, relația cu sine continuă să poarte masca

relației cu altul. În spatele acestei măști, interesul se reduce la *neantul* relației cu individul. Trahanache o spune clar (I, 3): „Nu mai e moral, nu mai sînt principii, nu mai e nimic: enteresul și iar enteresul." Interesul este *nimic*.

Interesului, Trahanache îi opune *diplomația* și *răbdarea*. „Într-o societate fără moral și fără principiu... – spune el – trebuie să ai și puțintică diplomație" (I, 4). Și: „Într-o societate fără moral și fără principiu, nu merge s-o iei cu iuțeală, trebuie să ai (cu finețe) puțintică răbdare" (*ibid.*). „Diplomația" și „răbdarea" se opun „iuțelii", care înseamnă intransigență. Intransigența duce la conflict și conflictul la scandal, adică la vileag. Dar slăbiciunea interesului este tocmai felul lui de a fi – de a nu avea o realitate, de a fi „funcție de ..." – și, de aceea, el poate fi bătut pe propriul lui teren, prin contrașantaj. „Diplomația" lui Trahanache este tocmai întoarcerea interesului împotriva celui care îl promovează și astfel, prin această dublă mișcare, folosirea interesului pentru salvarea „principiilor", chiar.

În felul acesta, întreaga acțiune devine o istorie care nu duce nicăieri; e ca și cînd nimic nu s-ar fi întîmplat: „... aici la noi, stimabile, a fost luptă crîncenă, orice s-ar zice... s-au petrecut comèdii mari" (IV, 12). „A fost luptă crîncenă" care, din punctul de vedere al vileagului, nu a dus la nimic, a rămas neștiută, în inexistența intimului său, cel mult, a vileagului mic.[12] Ceea ce s-a petrecut „a fost crîncen", fără

[12] Intimul coexistă în piesă cu „vileagul mic", în care „toată" lumea *știe* (Tipătescu, Zoe, Trahanache, Pristanda, Cațavencu). Șantajul se naște în lumea vileagului mic și toată bătălia se dă

ca de fapt *să fie*. De aceea Trahanache – și aici Caragiale joacă pe sensuri – folosește cuvintele „comèdii mari". „Comèdii" fiind altceva decît „comedii", au totuși o legătură cu acestea. „Comèdii" sînt întîmplările ce nu se pot ridica la nivelul Istoriei și care sînt menite să rămînă *des histoires*. Caracterizată temporal, provincia este locul unde multe se petrec, dar unde nu se întîmplă nimic.

Și totuși s-a întîmplat ceva: toți sînt, mai mult sau mai puțin, compromiși: Cațavencu – un interesat fără scrupule; Zoe–Tipătescu – adulterini; Trahanache – încornorat; Farfuridi–Brînzovenescu – nătărăi; Pristanda – ciupitor. Compromiși și totuși, într-un fel, simpatici, ba chiar, undeva, cumva – *iubiți*.

De ce?

Poate pentru că toți se înscriu în replica lui Cațavencu din scena finală: „Să mă ierți și să mă iubești (expansiv) pentru că toți ne iubim țara, toți sîntem români... mai mult sau mai puțin onești! (Tipătescu rîde.)"

Să mă ierți... – Înseamnă „să depășești lucrul acesta", să ieși din rolul pe care l-ai jucat pînă atunci. A ierta înseamnă a muta lucrurile în altă parte, într-o neatîrnare care-ți permite să înțelegi totul.

... să mă iubești... – Există o dragoste de *alegere* și una de *învăluire*. Dragostea de alegere este îndrăgostirea însăși: aleg și iubesc *o* persoană din multe, chit că o fac conștient sau nu. Dragostea de alegere este această iubire selectivă. Dar nu de asemenea

---

pentru ca secretul să nu-și piardă statutul de inexistență, respectiv să treacă din lumea vileagului mic în vileagul mare, public.

iubire este vorba în replica lui Cațavencu, ci de una care cuprinde *toată* realitatea din care fac parte, realitatea de care țin și care este, din capul locului, *a mea*. De pildă, masa la care lucrez, pomul din fața casei, locurile în care am copilărit – toate sînt obiecte ale dragostei de învăluire. Dar și strada pe care locuiesc, cu praful și mizeria ei, vînzătoarele care stau de vorbă în timp ce eu aștept, grosolănia oamenilor într-un autobuz sînt deopotrivă *ale mele*. Între mine și lucrurile toate apare o comunitate, o *comuniune*. În această dragoste care este „dragostea de învăluire" intră toți și tot, în măsura în care am trăit și trăiesc cu toate elementele acestei lumi.[13]

Ei bine, Cațavencu solicită de la Tipătescu dragostea de învăluire; el îi cere acestuia să aibă în vedere *totul*...

... *pentru că toți ne iubim țara, toți sîntem români* ... – Acest „pentru că" le explică pe „să mă ierți" și „să mă iubești": pe de o parte trebuie să ieși din rolul pe care l-ai jucat pînă atunci, pe de alta trebuie să intri în realitatea aceasta care, ca români ce sîntem, buni sau răi, ne definește și reprezintă comunul nostru. Cațavencu nu cere să fie iubit ca persoană, așa cum este iubită Zoe, de pildă, ci ca parte din acel „toți sîntem români". A-ți iubi țara înseamnă pentru el a intra înăuntrul totului și a-l iubi ca tot.

... *mai mult sau mai puțin onești!* – Cu acest „mai" sîntem în lumea infinitului devenirii, a acelui *mal-*

[13] În viață se întîmplă să treci de la un tip la altul de dragoste. De pildă, cel care pleacă definitiv la Paris trece de la dragostea de învăluire la cea de alegere. De aici, ajunge la dor și trece la dragostea de învăluire. În felul acesta apare o stare conflictuală între dragostea de alegere și dragostea de învăluire.

lon kai hêtton care, în *Philebos*, determină *apeiron*-ul. Infinitul, care implică devenirea gîndită sub specia lui „mai", este tocmai *extensia* în care nu a pătruns încă determinarea lui *peras*, a unei limite, a unui raport și a unei măsuri. „Mai mult" și „mai puțin" e lumea devenirii ca devenire, o lume căreia nu i te poți sustrage, lumea inevitabilului, a lui „n-ai încotro" și pe care trebuie, ca atare, să-l iubești. Mai mult sau mai puțin culți, mai mult sau mai puțin deștepți, mai mult sau mai puțin onești reprezintă acest *aici* de care aparținem cu acceptarea lui cu tot; acest *aici* reprezintă, într-un cuvînt, *România*.

(Tipătescu rîde) – Rîzînd, Tipătescu a ieșit din rol, s-a distanțat; orice rîs se naște din afară. Tipătescu rîde și rîsul lui confirmă neantul acestui patriotism de compromisuri, neantul unei lumi care nu se poate mîntui decît în comic. Rîsul sugerează sfîrșitul real al unui episod din viața unei societăți care, în schimonosirea și deformarea ei, în fond *nu există*.

Am văzut că întreaga *Scrisoare pierdută* se desfășoară pe trei planuri: *planul ideologic*, plan „aplicat" și, ca atare, străin, dar care determină localul ca local; *planul „entereselor"* , formulat chiar de la început de Trahanache (I, 3) – „enteresul și iar enteresul" –, plan al puterii, dar și al intereselor *materiale* (Cațavencu vrea „ori o mie de poli, ori deputăția", I, 9), în sfîrșit, *planul „conștiinței morale" a societății* (bîrfa, rușinea și scandalul). Toate aceste trei planuri sînt configurate în varianta lor meschină, adică sînt *deformate*.

„A deforma" înseamnă a schimba forma, a face ca forma să iasă din ea („de-", „des-", „dez-"). Dar

ce se întîmplă cu forma cînd este deformată? Cu forma nu se întîmplă nimic; deformarea trimite, intenţional vorbind, la cel ce deformează şi nu la obiectul deformat.[14] Ea îl denunţă pe deformator, dar nu sub un aspect sau altul al personalităţii lui, ci *ca întreg*. O deformare întîmplătoare (un *lapsus linguae*, de pildă) e caracterizantă doar freudian, dar de regulă ea rămîne o simplă greşeală, o întîmplare. Deformarea caragialească, în schimb, e caracterizantă pentru întregul personaj şi, de obicei, pentru o întreagă societate.

Dar deformarea ce caracterizează personajul caragialesc şi care pune în discuţie *măcar* nivelul cultural ca întreg nu atrage după sine distanţarea care se creează faţă de personajele cu pretenţii, asemeni celor din *Les Précieuses ridicules*. Deformarea proprie eroilor lui Caragiale are în ea ceva înduioşător, seamănă cu o melodie abia desluşită cîntată stîngaci după ureche. Căci cuvintele lui sînt aşa cum sînt doar acolo unde s-au născut, la ele acasă. Acolo a fost nevoie de ele, acolo au izvorît şi au fost primite şi purtate din gură în gură, satisfăcînd, în răspîndirea lor, nevoia de a spune o realitate de acolo. Or, la Caragiale, deformate cum sînt, cuvintele nu mai sînt la ele acasă, sînt xenologisme. Ele se aşază, cu întreg tropismul lor, spre Occident, pe care-l manifestă, trădînd totodată şi nedoritul provincialism cultural, ba chiar şi inconfortul localului care nu se mai recu-

[14] „Plebicist", de pildă, rămîne în esenţă, în semnificaţia lui, „plebiscit", cel vizat fiind numai omul care îl foloseşte. Orice deformare verbală trimite la vorbitor. Nu limba e compromisă aici, ci vorbitorul.

noaște, cu comunitatea sa închegată pe relații personale, în neologisme cel mai adesea stîlcite. Aici prefectul nu este de fapt „prefect", acest lucru venit de aiurea (IV, final, Trahanache: „Nu cunosc prefect, eu! Eu n-am prefect! Eu am prieten!").

Tot ce vrea să arate Caragiale este că depărtarea de centru implică o deformare, o cultură incultă. Deformatorii lui Caragiale nu sînt nici pretențioși, nici „falși"; ei *așa sînt*, asta este starea lor culturală. Deformarea, la ei, este efectul depărtării ce creează limbajul unei stări intermediare; nici ignari, nici culți, ci cu o cultură provincială pentru care nu poartă nici o vină, ei nu pot fi îndreptați pentru că nu este nimeni care să-i îndrepte. Iar dacă ar fi, ei s-ar lăsa pesemne educați *cu bonomie*.

Această interpretare la *O scrisoare pierdută* trimite în fapt dincolo de obiectul interpretat. Piesa lui Caragiale nu a fost aleasă pentru că satisface mai bine decît alta manifestarea ingeniozității gratuite născute prin „abilitatea" interpretării. Nu despre „o interpretare în plus" este vorba în aceste pagini, ci, în măsura în care tot ce s-a spus aici este exploatabil în *parabolă*, avem de-a face cu o evadare expresă din spațiul culturii. Ideea că provincialismul nostru cultural trimite la nonexistență nu este o „idee culturală".

Cu o idee culturală poți trăi ca și pînă atunci și, pînă la urmă, poți trăi, cu o idee culturală, oricum. Altceva se întîmplă cînd încerc să *înțeleg* însăși existența mea. Această *opinteală* care este proprie lui *Verstehen* este un lucru fundamental și ea nu face parte din sfera „faptelor de cultură". Cu această opinteală începe filozofia. Desigur, putem liniștiți să facem cul-

tură tratînd filozofia cultural, dar în felul acesta nu înseamnă că facem filozofie. Un *comentariu* la filozofie poate fi cultural, dar filozofia nu este cultură.

Cultura este instituțională și profesională. Ea este organizată social și orientată social. Chiar făcută în singurătatea „omului de cultură" așezat la masa sa de scris, cultura rămîne o faptă colectivă. Ea este făcută de oameni pe care societatea îi specializează cultural pentru a răspunde nevoilor culturale ale societății. Cultura macină un material pe care nu ea l-a produs, dar asupra căruia își pune amprenta și pe care îl transformă în „material cultural". Ideea care a dus la nașterea mașinii cu aburi nu este o idee culturală, dar ea devine culturală de îndată ce intră în manualele școlare ajungînd conținut al educației. Ideile filozofiei pot fi și ele transformate astfel pentru a deveni un „material cultural". Și ele rămîn idei culturale chiar dacă intră în cele mai savante și mai rafinate combinații, chiar dacă se constituie în „motive" și dau naștere celor mai neașteptate și mai „originale" „asociații de idei". Cultura este o imensă întreprindere, este *Kulturbetrieb*. Ea trăiește prin adoptarea și absorbția a ceea ce mai întîi apare ca anti-cultural și care trebuie, ca atare, respins.

Filozofia, și o dată cu ea orice act de creație originar, este un act anti-cultural. Toți marii creatori, deci toți cei care instituie o *fundamentare originară*, se autoelimină cultural și sînt, inițial, eliminați cultural. Abia după ce această inițială respingere s-a produs, abia apoi cultura, ca *Kulturbetrieb*, îi scoate pe aceștia la suprafață, îi face „celebri" și îi „adoră" în chip cultural. Van Gogh primește un muzeu special care e vizitat duminica de nepoții celor care, cu cîteva de-

cenii în urmă, îl ignoraseră cu desăvîrșire. Muzeul este o instituție culturală, la fel și sala de concert în care lumea vine îmbrăcată elegant și aplaudă frenetic opera unui compozitor pe care nimeni nu-l însoțise la mormînt. La fel, o instituție culturală sînt și revistele și cărțile în care este analizată „etica lui Socrate".

În „actele culturale", singurătatea efortului implicat în acel *Verstehen* care însoțește orice creație adevărată – dispare. Interpretarea unei opere care nu vrea să fie o „interpretare în plus" trebuie să străbată straturile mistificării culturale – deci suma lucrurilor pe care opinia publică culturală le difuzează pe marginea acelei opere – ca „ceea ce se aude" și „ceea ce se spune" despre ea – și să ajungă la acel *propriu* al gîndirii care constituie nucleul unei înțelegeri originare. În acest sens, interpretarea de față la *O scrisoare pierdută* nu este o faptă de „hermeneutică culturală". Ea aduce la conștiința fiecărui român cea mai mare organizație de masă pe care o avem și care poartă acest nume: „Caragiale". E un lucru grav să *nu știi* că faci parte din această organizație sau să-ți închipui că *numai tu* nu faci parte din ea. E grav să fii caragialesc fără să știi, e grav să nu-ți înțelegi provincialismul, să nu știi *ce este cultura ta*.

De-abia *înțelegînd* acest lucru ai o șansă să te mîntui de el. Toți oamenii care au însemnat ceva aici au fost singuri în acest fel. Și Eminescu, și Pârvan, și Caragiale. Au fost singuri cu problema lor, cu înțelegerea lor, cu „propriul" gîndirii lor. Au fost singuri, dincolo de cultura vremii lor.

Textul care urmează este o reconstrucție a prelegerii ținute de Alexandru Dragomir în septembrie 1986. La baza lui se află notele pe care le-am făcut cu această ocazie. Am amplificat, prin detalierea citatelor și evidențierea unor termeni elini, analiza secvenței din Sofistul *privitoare la raportul dintre ritul kathartic și tratamentul interogativ.*

I. Structura modelului întrebare–răspuns

1. În *Analiticele secunde*, II, 1, Aristotel spune: „Întrebările pe care le punem sînt numeric egale cu lucrurile pe care le cunoaștem."

Iată o propoziție al cărei sens îl putem trece lesne cu vederea. Și asta este cu atît mai grav cu cît aici nu este vorba de *un* sens, ci de trei lucruri distincte. Primul lucru care rezultă din propoziția de mai sus este că întrebările și răspunsurile sînt egale la număr. Orice întrebare pe care o punem atrage un răspuns, așa cum orice răspuns este răspuns la o întrebare anume. Ca să spunem așa, cantitățile de întrebări și răspunsuri din univers își „răspund" în mod reciproc, își corespund: cîte răspunsuri atîtea întrebări, cîte întrebări atîtea răspunsuri. Dar de aici mai rezultă ceva: că oamenii nu își pun orice fel de întrebare, ci întrebările la care pot răspunde.

În propoziția de mai sus, Aristotel mai spune, în al doilea rînd, că tot ce știm noi e canalizat pe canalul

pe care îl deschide întrebarea: nu știm pur și simplu, ci știm pe raza întrebării. Nu știm în toate direcțiile deodată și nu știm totul dintr-o dată. Cînd pui o întrebare, ești pe o direcție anume și nu pe toate.

În sfîrșit, spunînd că întrebările sînt egale la număr cu răspunsurile, Aristotel pornește în fond *de la răspuns*: el „trage" lucrurile de la ceea ce știm către ceea ce întrebăm. Ele, răspunsurile, dovedesc existența întrebărilor și de la răspunsuri induc existența și numărul întrebărilor. În structura aristotelică a modelului întrebare–răspuns, răspunsul este cel privilegiat. Răspunsul este terenul ferm al cunoașterii și punctul ei terminus.

2. Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic nu este unul oarecare, ci el reflectă însuși modul în care ne-am obișnuit să privim întrebarea și răspunsul. Ele sînt momentele obligatorii ale unui *model compact* în care oricărei întrebări îi urmează un răspuns. Mai devreme sau mai tîrziu. Potrivit acestui model, întrebările se pun întotdeauna în vederea unui răspuns (nu există întrebări „gratuite"), iar întrebări fără răspuns nu există. Mai mult, ele nu au sens, sînt de ordinul absurdului și nu are sens să le pui. Există, cel mult, întrebări la care *încă* nu s-a răspuns. În modelul *compact* întrebare–răspuns cei doi termeni își răspund în permanență, ei sînt într-o armonie care survine cu fiecare întrebare pusă și cu fiecare răspuns primit.

Modul acesta de a concepe modelul întrebare–răspuns vine dintr-o *mentalitate științific-iluministă*: omul este o ființă rațională capabilă să răspundă la

întrebările pe care și le pune. Iar ca ființă rațională, el își pune întrebările la care poate răspunde. Acest fel de a vedea lucrurile operează cu *o singură variantă a întrebării*: aceea proprie cunoașterii din știință. Și Aristotel tocmai această cunoaștere o avea în vedere. Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic este cel care stă la baza edificiului cunoașterii și care reprezintă totodată mecanismul lui de creștere: cunoașterea este un zgîrie-nori care se înalță la nesfîrșit, pe măsură ce, de-a lungul generațiilor, numărul întrebărilor și răspunsurilor ce le corespund – crește.

3. Or, adevărul e că există *două* tipuri de întrebări și că acestea despică pur și simplu cîmpul culturii în două: în *cunoștințe* (distanța de la pămînt la lună, de pildă) și în *probleme* (ce este omul, de pildă). Cunoștințele sînt ale științelor, în timp ce problemele sînt ale filozofiei. În știință, întrebarea are eminență cîtă vreme răspunsul nu există. Apoi întrebarea cade, moare, e clasată, fiind eliminată de răspunsul care, el, *rămîne*. Orice știință este alcătuită dintr-un depozit de răspunsuri și dintr-un set de întrebări care urmează – prin rezolvare – să sporească acest depozit. Cu totul altfel se petrec lucrurile cu întrebarea în filozofie. Aici întrebarea supraviețuiește mereu răspunsului, sau supraviețuiește *în ciuda* fiecărui răspuns. În vreme ce în științe răspunsul „ofilește" întrebarea, în filozofie, cu fiecare răspuns primit, întrebarea devine parcă mai viguroasă. De unde senzația că întrebarea rămîne veșnic în picioare: *das ewige Fragen*, interogația ca eternă. Aici domnește disproporția dintre întrebare și răspuns: întrebarea

rămîne întotdeauna în picioare, răspunsul nu. De aceea, istoria filozofiei este istoria întrebărilor care revin și a răspunsurilor care trec.

Ce rezultă de aici? Că toate întrebările filozofiei care au fost preluate de știință și au primit răspuns nu au fost cu adevărat întrebări ale filozofiei. Întrebările presocraticilor, de pildă, referitoare la originea lumii, la alcătuirea ei sau la felul în care ia naștere senzația etc. au fost preluate ulterior în chip integral de știință și au primit răspunsuri care, chiar dacă sînt mereu nuanțate, sînt acceptate ca atare de comunitatea oamenilor de știință.

Există însă întrebări pe care filozofia nu le poate ceda, care continuă să rămînă probleme chiar dacă știința la rîndul ei le pune și dă răspunsuri la ele. O întrebare precum „ce este omul?" este în acest sens o întrebare cu statut dublu. Știința răspunde pe felii, pe etaje. Din punct de vedere *somatic*, genetica, anatomia, fiziologia etc. sînt științele care răspund la această întrebare. Din punct de vedere *psihic*, psihologia, neurologia, psihiatria. Din punct de vedere *cultural*, antropologia culturală, istoria culturii. Din punct de vedere *social*, economia, sociologia, politologia, istoria. Iar după ce știința răspunde în toate aceste feluri la întrebarea „ce este omul?", întrebarea rămîne în picioare și vine Heidegger și scrie *Ființă și timp* ca și cum tot travaliul științei ar fi fost zadarnic.

4. Dar dacă așa stau lucrurile, înseamnă că modelul tradițional întrebare–răspuns se modifică și că o întrebare nu e neapărat o întrebare *la* răspuns. Orice răspuns e răspuns la o întrebare, în schimb *întrebarea*

are un statut de sine stătător. Desigur, ea țintește să obțină un răspuns, dar statutul de întrebare inițiază ceva. Dacă întrebarea e la originea răspunsului, răspunsul nu e la originea întrebării. Întrebarea nu se naște în legătură cu răspunsul, ci din *situația de întrebare*, deci *de altundeva* decît din cuplul întrebare–răspuns. Întrebarea evadează din modelul compact întrebare-răspuns și *se tematizează*, intră în *Fraglichkeit*, în „interogativitate", ca stare de sine stătătoare.

De unde vine atunci întrebarea, care e locul proveniență sale? Din știința absolută evident că nu vine. Dumnezeu nu întreabă decît retoric „Unde ești, Adame?" Din neștiința absolută iarăși nu, pentru că dacă nu știi că nu știi nici nu dorești să știi. Izvorul întrebării este știința negativității: *știi că nu știi*, știi ce înseamnă „a ști" și știi că nu știi ceea ce întrebi. Și cu aceasta ajungem la a doua parte a discursului nostru.

II. Funcția întrebării socratice

Vrînd să afle ce anume avusese oracolul în vedere cînd afirmase că el, Socrate, este cel mai înțelept dintre atenieni, Socrate își începe ancheta: el întreabă, nu afirmă nimic pentru că nu știe nimic. Și ce anume întreabă? *Ta megala, ta megista*, lucrurile cele mai importante, cele care au greutatea cea mai mare în viața noastră, lucrurile care „atîrnă" și de rezolvarea cărora depinde felul în care trăim. Întrebînd în privința acestor lucruri pe cei care pretind că știu să răspundă, Socrate are revelația pseudoștiinței gene-

rale, a iluziei cunoașterii. Pe grecește, *doxosophia*, „știința părelnică". Întrebările pe care le pune Socrate încep prin a denunța inconsistența răspunsurilor și contrazicerea în care cade cel ce răspunde. Întrebarea face în felul acesta vizibil *ridicolul de fond*: nu știu că nu știu. Iată, te întreb, și acolo unde credeai că știi, nu știi. Desigur, nici eu nu știu, dar nici nu mă iluzionez că știu. Eu, Socrate, nu trăiesc în noaptea iluziei. Starea de ridicol a lui „nu știu că nu știu" pe care o dezvăluie întrebarea este un adevărat viciu, *ponêria* în greacă. Ridicolul acesta e grav, la Socrate, e o inadecvare de proporții. A nu te cunoaște pe tine însuți este un viciu, în timp ce a te cunoaște este o virtute (*aretê*).

Însă dezvăluind starea de inadecvare existentă între iluzia științei și realitatea neștiinței, întrebarea deschide către *curățirea spiritului* și are, astfel, o funcție paideică, educativă. Ea curăță terenul spiritului de iluzia științei, ea provoacă eliminarea, expulzarea iluziei: *ekbolê tês doxês*.

Cuvîntul (*ekbolê*), „eliminare", „expulzare" are sens tehnic și trimite la un rit kathartic de origine medicală: *purificatio mentis* este o metodă *purgativă* extinsă asupra spiritului, o metodă menită să înlăture constipația mentală. Lucrul se vede cît se poate de limpede din următorul pasaj din *Sofistul*, 230 b–d:

> Dîndu-și seama de ce li s-a întîmplat, unii se mînie pe ei înșiși, îmblînzindu-se față de convorbitor, iar în felul acesta ei se descătușează de părerea prea bună și prea sigură despre ei, obținînd o desprindere de toate, care naște în ei plăcerea deosebită de a da ascultare, de tot prețul pentru cel care o resimte. Într-adevăr, pri-

etene, gîndul celor care-i purifică este ca al medicilor; și la fel cum au considerat aceștia, pentru cele trupești, că organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale, la fel au gîndit și ei despre cuget, cum că nu va folosi de la un spor de cunoștințe înainte de-a fi fost supus de cineva unui examen critic și astfel făcut să se rușineze de opiniile ce, împiedicînd obținerea de cunoștințe, trebuie date la o parte. Doar în felul acesta se purifică el, nemaisocotind că știe altceva decît cele pe care le știe.

Acest *elenchos*, această „refutație", „respingere", care nu se obține decît prin *supunerea la un tratament interogativ*, este, în ordinea spiritului, „tot ce e mai important și mai eficace în materie de purificare". Spiritul care nu a trecut această probă – fie el și al Marelui Rege – rămîne *akatharton* („necurățit", „murdar") și *apaideuton* („needucat") (230 d). Spiritul care nu a cunoscut această respingere, care nu a fost clătinat, căruia nu i s-a dezvăluit ignoranța, s-a sustras *procesului paideic*. Cel care ține discursuri – precum sofiștii – și nu se aude decît pe sine, cel care refuză să intre în spațiul de intersubiectivitate al refutației care are la bază *întrebarea* – acela rămîne „bolnav", adică „needucat".

Însă cum anume apare refutația ca urmare a întrebării? Prin punerea laolaltă a afirmațiilor pe care le faci pe măsură ce răspunzi întrebărilor. Atunci abia ți se dezvăluie contradicțiile și iese în evidență iluzia faptului că știi. Lucrul cel mai grav este să te fofilezi, să refuzi să ți se dezvăluie contradicțiile. Evident, cînd e vorba de punerea laolaltă a afirma-

țiilor cuiva, nu ne referim la afirmațiile pe care cineva le face într-un domeniu anume, ci la *totalitatea afirmațiilor care alcătuiesc viața unui om*. Este vorba de *incoerența fatală* a unei vieți, de faptul că viața fiecăruia dintre noi este *un discurs incoerent*.

De aceea Socrate crede că e nevoie de *kathairontes*, de „purificatori", de „agenții metodei purgative":

> „[Ei] pun întrebări, în domeniul în care omul își închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înșală se vădesc lesne, ei le strîng laolaltă prin argumente pe cîte o temă și le pun față în față, iar în chipul acesta arată că-și sînt contrare unele altora în cîte o aceeași materie, dintr-o aceeași privință și sub un același raport" (*Sofistul*, 230 b).

Ce a devenit în felul acesta întrebarea? Nici mai mult nici mai puțin decît ceva care conduce nemijlocit la *condiția umană*: deziluzionîndu-ne, ea ne arată că în problemele mari, importante ne aflăm pe un teren nesigur. *A fi între „a ști" și „a nu ști" este condiția umană care face cu putință întrebarea*. Și întrebarea, la rîndul ei, trimite la această condiție. Însă repet: nu orice întrebare, ci aceea care coboară la originea problemei, la o știință a întregului și de care atîrnă ansamblul vieții noastre: ce e bine și ce e rău, ce e drept și ce e nedrept. *Acest* tip de întrebări, care presupun o știință supraomenească, duce fatal la zona ne-științei.

Întrebarea aceasta îl plasează pe om *în interval*. Omul e o „ființă de interval" tocmai pentru că pune întrebări de acest fel. Și atunci, statutul întrebării își află proveniența în chiar condiția umană ce ține de

interval: între știință și neștiință, între bine și rău, între viață și moarte.

Am putea crede că acest mod de a gîndi este doar istoric, că el se limitează la figura lui Socrate și că pe noi el nu ne mai privește deloc. Or, problema se pune la fel și astăzi. Omul de știință, tehnicianul în sens larg, trăiește în aceeași ambiguitate în care trăiau partenerii de dialog ai lui Socrate. El este deopotrivă expert și ignorant. Știința pe care o are despre un domeniu de lucruri merge mînă în mînă cu neștiința despre rest și, deopotrivă, cu tendința de a extrapola în chip nepermis lucrul pe care îl știe. Din acest punct de vedere, astăzi nu sîntem cu nimic mai departe: în „marile probleme" avem același fel de a ne rătăci ca în vremea lui Socrate.

De ce se întîmplă așa, de ce „progresul cunoașterii" nu ne așază într-o poziție mai favorabilă decît acum 2 500 de ani? Pentru simplul motiv că tehnica nu angajează nicicum problema binelui și a răului, ba, mai mult, ea o pune total în umbră. Căci *știind*, ea crede că știe totul. Modul de a privi lucrurile tehnic-limitat face imposibil ansamblul în care se pune problema binelui și a răului. Știința și tehnica îți dau regula de funcționare a unui lucru, dar nu îți spun cînd, în *felul* utilizării lui, în locul binelui apare răul. Binele și răul se referă la *cum anume utilizezi* un lucru, iar știința și tehnica sînt incapabile să te învețe așa ceva. Căci specializarea într-un domeniu se plătește printr-o crasă ignoranță în celelalte lucruri.

Întrebarea care a condus la condiția esențială a lui „știu că nu știu" a oferit gîndirii europene un tă-

rîm ferm. „Ferm" e că nu sînt omul iluzionat. Orice *metodă* își are originea aici: pornind de la faptul că știe că nu știe omul clădește ceva, o ia de la zero și își face un drum. Asta a inițiat Socrate. Iar acolo unde spiritul refuză descoperirea lui și nu se bazează pe neștiința inițială, acolo apare dogmatismul.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Textul care urmează are la bază prelucrarea expunerii făcute de Alexandru Dragomir la 22 septembrie 1987 și înregistrată ca atare pe bandă. Îi mulțumesc Laurei Pamfil pentru efortul de transcriere a acestei înregistrări cît și a celor care au stat la baza capitolelor Crase banalități metafizice *și* Despre națiune.

O să încerc să vorbesc cît de concret posibil, și deci nu „filozofic". Totuși, am să iau ca moto un citat din *Știința logicii* a lui Hegel, mai precis din *Prefața* la cea de a doua ediție (III, 18):

> „Cît privește lumea spiritului, punctul cel mai important e nu numai relația dintre ceea ce este el *în sine* și ceea ce este în realitate, ci important este și ceea ce el *știe despre sine*; fiind esențialmente conștiință, această știință de sine (*dieses Sichwissen*) e determinația fundamentală a *realității* lui."

De fapt e vorba de un citat abuziv, pentru că Hegel vorbește aici despre „știința de sine" în sensul absolutului logic. Dar acest *Sichwissen* se potrivește de minune cu ceea ce vreau să spun. Sper că se va înțelege acest lucru.

Am să încep de la ideea dragă lui Heidegger, potrivit căreia noi nu sîntem ceea ce sîntem, ci în mult mai mare măsură ceea ce putem fi: *Seinkönnen*, „putință-de-a-fi". Noi sîntem un posibil raportat la noi înșine, sîntem propria noastră proiecție, sîntem ceea ce vine înspre noi din viitor. În imaginea noas-

tră despre noi intră preponderent suma proiectelor și proiecțiilor noastre. Evoluăm, desigur, pe un teren de determinații prealabile: sîntem genele noaste, timpul și locul în care ne-am născut, societatea în care trăim etc. Dar dincolo de toate acestea rămîne un *Spielraum*, un „spațiu de joc", ceva neocupat încă de nimic, o nișă a posibilului în care, instalîndu-ne, ne așezăm liber într-o direcție sau alta a vieții noastre. Sigur că și lotul acesta, al posibilității noastre, este într-o măsură predeterminat de circumstanțe ce nu țin de libertatea noastră: módele, idealurile care plutesc în aer, stilurile de viață gata făcute, care ne limitează libertatea lăsîndu-ne totuși impresia că alegem. Oricum, rămîne însă o realitate că propriile mele proiecții se întorc asupra mea determinîndu-mi felul de a fi. Eu sînt și ceea ce țin să fiu, sînt și evantaiul posibilităților care stau în fața mea.

Și totuși, nu îmi ajunge faptul că am în față aceste posibilități. Pentru a alege între ele, eu fac recurs la o „știință" – nu am alt cuvînt – care îmi spune de ce e mai bine să mă îndrept spre cutare posibilitate și de ce nu mai degrabă spre cutare alta. Orice alegere a unei posibilități presupune o atare știință – „știință" în înțelesul cel mai larg – care îmi indică posibilitatea cea mai bună, aceea spre care năzuiesc din plin și spre care, concret, încep să mă îndrept. O știință, o cunoaștere dacă vreți, care îmi dă orientarea.

Din această situație rezultă însă o legătură mai adîncă între existența noastră și știință în înțelesul acesta cel mai larg. Deci nu știința ca un ansamblu de date acumulate treptat în creier, ci ca o cunoaștere

fără de care nu pot să exist. De vreme ce aleg orientîndu-mă, de vreme ce îmi bag în cap că asta și nu asta pot și trebuie să fiu, înseamnă că știința care precedă accesarea posibilului meu este o condiție a existenței mele. Că existența mea se construiește în funcție de această știință, că această știință este o *condiție de existență*. Cînd aleg să mă înscriu la Facultatea de matematică sau la Conservator, o fac în virtutea prelucrării unor date proprii. Iar dacă e vorba, ca în *Alcibiade*-le lui Platon, să știu ce urmează să devii și ce înseamnă să-ți alegi viața, atunci alegerea, cu atît mai mult, presupune *să știi* ce înseamnă o viață bună. Iată cum confruntarea cu posibilul vieții mele presupune o „știință a posibilelor": nu pot alege fără o „știință" prealabilă care devine, în cele din urmă, însăși condiția existenței mele.

Numai că alegerea o dată făcută implică o *Richtungslinie*, o „direcție" pe care de-acum trebuie să merg și care, prin însăși existența ei, elimină toate celelalte posibilități. Alegînd, din multele posibilități am rămas cu una, m-am *limitat* la una, înlăturîndu-le pe toate cele care se aflau în fața mea înainte de alegere.

Tot acest joc al alegerii, care presupune știința ca o condiție a existenței, implică deopotrivă și necesitatea de *a proba ceea ce știi*. Dacă pot dovedi că am o cunoaștere a posibilităților, atunci am asigurată baza alegerii și, implicit, garanția faptului că, prin alegerea întemeiată pe care am făcut-o, voi exista optimal și la maximum.

Pot eu să fac această dovadă? Poate vreun om să susțină că are o cunoaștere fermă a posibilităților

sale și, implicit, o știință de a-și alege viața? Socrate a răspuns că singurul lucru sigur pe care îl știe în această privință este că nu știe. El are știința neștiinței sale. Alegerea vieții noastre presupune o știință, dar această știință noi nu o avem și, socratic vorbind, nici n-o putem avea. Noi năzuim să ne alegem cea mai bună viață, pentru că altminteri ne irosim viața și trăim la întîmplare, zvîrliți de colo-colo; dar, pe de altă parte, cînd sînt întrebat în privința reperelor fundamentale ale vieții mele – curajul, iubirea, prietenia, frumusețea, pietatea etc. –, cînd trebuie să probez o știință a vieții, nu pot să dau decît răspunsuri evazive și insuficiente. În toate științele și cunoștințele acestea sîntem repetenți. Situația mea umană are această natură dramatică: nu știu nimic, cînd de fapt *trebuie* să știu, fiindcă *trebuie* să-mi aleg existența, fiindcă însăși existența mea e alegere.

Care este atunci soluția? Cum se poate ieși din acest paradox teribil al existenței umane? Într-un singur fel: soluția este să „frămînți" problema. Și de aceea Socrate discută, dialoghează. Fără întrerupere. Tot timpul. O viață întreagă petrecută în dialog. Trebuie să discut tot timpul asupra a ceea ce am eu de făcut, în speță cum pot ajunge să aleg viața cea mai bună, fără să mă instalez însă vreo clipă pe poziția lui „eu știu" și a adevărului. Cînd citim dialogurile socratice, lucrul acesta ne izbește la tot pasul. „Da, despre curaj e vorba", îl auzim pe Socrate spunînd. „Despre ce anume este curajul în sine." Și de ce trebuie noi să știm ce este curajul în sine? Iar răspunsul este de fiecare dată același: „Pentru ca să putem să alegem, pentru ca să știm să ne alegem viața."

Aceasta nu era o problemă numai pentru Socrate, ci era o problemă în general la greci, era una dintre problemele curente și mari care nu le dădeau pace. Aceasta era problema care se cuvenea „frământată" fără încetare și care, pentru Socrate, împingea în prim-plan dialogul.

Și totuși, gîndirea filozofică după Socrate nu a mers pe această cale. Deja la Platon, care în fond pune în scenă problema dialogului nesfîrșit, discuția nu mai înseamnă același lucru, ci, așa cum se va întîmpla constant la noi, ea devenise deja un paravan pentru căutarea și găsirea adevărului. Postularea aceasta a dialogului infinit, generată de nevoia de a avea o știință a alegerii în condițiile lui „știu că nu știu", este prima *fisură* pe care o aduce cu sine Socrate în istoria gîndirii europene. (Despre cea de a doua fisură – *întrebarea* – am vorbit pe larg cu altă ocazie*.) Iar în baza acestei fisuri, alegerea noastră se dovedește un fel de a vorbi. Vrem, desigur, să ne alegem existența, și încă pe cea mai bună (vezi *Gorgias*, *Menon*, *Alcibiade* ș.a.m.d.), dar de fapt noi nu alegem pentru că nu știm și pentru că știm că nu știm.

Ei bine, în cadrul acestei problematici, al acestei relații cu sine însuși, vom vorbi despre falsificările de sine, *despre autoînșelare*. Am văzut, cu Heidegger, că viața mea este în chip esențial posibilitate. Ea este posibilitate atît ca reacție, cît și ca orizont. Ca reacție, în măsura în care pot să reacționez într-o situație dată fie așa, fie așa. Acesta e unul dintre sensurile

* Cf. textul *Întrebare și răspuns*, în volumul de față pp. 39–48.

posibilului meu. Celălalt sens este proiectarea mea, ceea ce aș putea să fiu. Mă gîndeam să vorbim despre orizontul psihologic al posibilității vieții și, înăuntrul lui, să deschidem problema autofalsificării. Să vedem cum, în cadrul imaginii despre sine, apare necunoașterea de sine, să vedem care este relația dintre eu cum sînt și eu cum mă cred. Și toate acestea pe baza unei *structuri temporale* a autofalsificării. Vom urma, pentru a face un inventar al modalităților de autoînșelare, ipostazele temporale viitor, prezent și trecut.

Viitorul

1. *Visurile* – Visul despre ceea ce am să fiu este proiectarea proprie într-un erou, proiectare prin excelență personală. Visurile încep din copilărie. În copilăria mea visam să ajung șofer de curse, astăzi un copil visează poate să ajungă cosmonaut sau pilot de formula unu, să fie Schumacher. Visurile încep în copilărie, continuă sub alte forme în adolescență, iar pe unii îi însoțesc toată viața. Una dintre formele de vis prelungite pînă la sfîrșitul vieții este cea a *geniului necunoscut* (încă), pe modelul lui Van Gogh, să zicem. Sînt oameni care pictează sau fac poezii pînă la sfîrșitul vieții, acceptînd că sînt ignorați așa cum și Van Gogh a fost, dar pînă la urmă... Alții sînt Don Juan pînă la adînci bătrîneți, iar Ortega y Gasset spune că nu există bărbat care să nu creadă că a fost Don Juan măcar în tinerețe, că mai este, poate, și acum sau, dacă n-a fost și nu este, că ar fi

putut să fie, dar n-a vrut. Există o puzderie de variante ale acestor visuri și ele, visurile acestea, creează adevărații ratați. Subliniez, aceste visuri sînt *personale*, adică s-au format prin proiectarea mea într-un model sau ideal de persoană.

2. *Veleitățile* – Orice veleitate pune în joc părerea supralicitată despre capacitatea proprie. Este vorba de o evaluare greșită *în sus*. Dacă, de exemplu, visul ar fi să devii unul dintre marii filozofi ai lumii, atunci veleitatea ar fi, de pildă, să rezolvi problema timpului. De ce e periculos veleitarismul? Pentru că împiedică pe „fac" prin mirajul lui „am să fac", în care acest „am să fac" devine drag. Veleitatea este deci acel proiect de a face care te împiedică să faci. Exemplu de veleitarism: să citesc operele marilor gînditori în mod fundamental. Aici e un veleitarism pentru că nu există citire definitivă a marilor filozofi. De data aceasta nu mai e vorba de o proiecție personală: plec de la mine și mă văd ca mare erou. De data aceasta e vorba de o mistificare în planul acțiunii. Deci veleitarul este un om de acțiune sabotat de însuși proiectul lui de a face. El își propune să facă în spațiul lui ceea ce nu poate să facă. El vrea să prindă o balenă cu o undiță firavă. Însăși măreția proiectului e frîna realizării lui. Această inadecvare la posibilitățile proprii este altă sursă a ratării. În generația mea exista un tip, Ștefan Teodorescu, care alcătuia tot timpul ample table de materii. Nu ajungea nici măcar să scrie introducerea. Veleitarul nu este însă un ratat chinuit; viața lui devine un *dolce far niente*, un mod de a valsa continuu printre puzderia de proiecte reluate și abandonate la nesfîrșit. Există

un proverb chinezesc: „Orice drum începe cu primul pas." Veleitarul nu apucă să facă primul pas. Iar dacă îl face, părăsește drumul înainte de a se așterne pe el.

3. *Planurile, proiectele concrete* – Reprezintă o a treia posibilă sursă de autofalsificare din cadrul viitorului. Spun „posibilă" pentru că nu orice plan duce în mod obligatoriu la autofalsificare, ci numai cel care nu mai poate fi abandonat pe parcurs din clipa în care s-a dovedit nerealist sau eronat.

Orice treabă de care mă apuc presupune un plan concret. Însă pe măsură ce treaba avansează, ea confirmă sau infirmă planul inițial. Autofalsificarea apare cînd îmi pierd flexibilitatea, cînd devin sclavul unui proiect chiar atunci cînd el nu mai convine. Pentru a evita această modalitate de autoînșelare, este nevoie ca, atunci cînd am un proiect sau un plan, să mă întreb de-a lungul drumului dacă e bine pentru mine să-l urmez, dacă el este cu adevărat bun etc. Nu este obligatoriu ca lucrurile să iasă așa cum le-ai văzut la început, pentru că pe parcurs ajungi uneori să le vezi mai bine.

Prezentul

1. *Problematica proprie* – Nu se poate vorbi de un intelectual în absența unei problematici proprii. *Selbstwissen*-ul, „știința de sine" nu se obține stînd, de pildă, în fotoliu și punîndu-ți intens întrebarea „cum sînt eu?" (De astă dată nu voi arăta, ca în cazurile de mai sus, cum te poți autoînșela, ci cum poți, în ipostaza prezentului, să eviți acest lucru.) Așadar,

problematica proprie. Există oameni, cu un spirit deosebit de ager, care trăiesc chiar într-o junglă a problematicii proprii. Le vin necontenit idei și le vin tot soiul de idei. Unii pot să scrie zilnic sau săptămînal un articol cu cîte o nouă idee, acestea nereprezentînd, uneori, decît o parte din ideile care le-au venit. Elocvent este cazul lui Wittgenstein. Acestuia îi veneau tot timpul idei. Le scria pe hîrtiuțe și le arunca într-un sertar. Au venit după aceea alții, au scos hîrtiile din sertar și le-au orînduit dîndu-le forma de „opere" nemuritoare. La prima vedere, toate aceste idei notate par să fie o junglă, cînd de fapt nu sînt deloc așa ceva. De aceea se și poate vorbi, dacă nu despre sistem, cel puțin despre modul de a gîndi al lui Wittgenstein. Notele acelea împrăștiate rimau cu ceva, aveau coerența unui mod de gîndire și, în fondul lor, erau „sistematice". La fel făcuse și Nietzsche: notații febrile pe caiete, mîzgălituri pe hîrtii. Bună parte din opera lui Nietzsche o reprezintă notele scrise. Dacă iei toate volumele pe care le-a scris, îți dai seama ce junglă de idei era în capul lui. Am luat două exemple extreme pentru a înțelege în ce măsură problematica proprie ține de prezent, de ideile care ne vin la un moment dat. Iar din aceste idei notate apari tu însuți și, citindu-le ulterior, ajungi să vezi ceea ce, cînd le notai, nu îți dădeai seama: că ele au o anumită structură, că ele nu sînt o junglă și, mai ales, că nu sînt „jonglate", că nu sînt modalități de auto-înșelare, ci un *Selbstwissen* autentic.

2. *Solicitările exterioare* – Pentru a nu fi falsificante, solicitările exterioare nu trebuie acceptate decît dacă se înscriu în problematica proprie și refuzate – în

măsura posibilului – dacă nu se întîmplă așa. (*Nota bene*: după cum vedeți, ceea ce spun e valabil numai pentru un intelectual și cîtuși de puțin pentru un alt tip de om.) Însă față de ideile care vin dinlăuntrul meu, solicitările exterioare sînt în mai mică măsură ale mele, mă angajează mai puțin ca primele. Ele au de fapt un mare neajuns: de îndată ce devin sistematice, ele se constituie în structură de lanț, încep să te reprezinte și îți alcătuiesc treptat o imagine căreia cu vremea ajungi să i te supui. Încet-încet devii această mască a ta pe care nu mai poți s-o tăgăduiești și pe care, în final, trebuie s-o accepți ca fiind chiar chipul tău. Cîți intelectuali nu au dispărut astfel (sau nu au apucat să se nască) în spatele unor „colaborări regulate"? Lanțul în care se constituie solicitările exterioare devine în cele din urmă un lanț care te leagă. La limită, nu-ți rămîne decît să te scuturi de această imagine confecționată, rămînînd atunci să le explici tuturor că ceea ce ai făcut în cutare sau cutare împrejurare „în fond" nu te reprezintă. Sau, mai rău, să continui să ai o față exterioară și una interioară, ceea ce în mod sigur nu este cea mai bună soluție pentru alegerea unei vieți.

3. *Munca concretă* – Adevărul e că, din toate cele trei ipostaze temporale, abia în prezent se vede ceea ce sîntem cu adevărat. Pornind de la prezent pot afla cine sînt. El este de fapt locul eului și aici, în prezent, se joacă existența noastră. Viitorul este posibilitate, trecutul s-a dus. Prezentul, în schimb, ne generează fără încetare: el este izvorul unei bune cunoașteri de sine oarecum imediate, în care rolul autofalsificării este cel mai redus.

De aceea *munca concretă*. Munca concretă poate fi sau o creație febrilă și inspirată, sau una căznită și elaborată. Din ambele am foarte multe de învățat. Ele mă obligă tot timpul să mă întreb: unde am dificultăți? unde am nereușite? Lupta aceasta de a-ți prinde propriul gînd și de a-l formula este o excelentă metodă de a ajunge la tine. A ajunge să știi ce gîndești presupune un efort ieșit din comun și abia cînd devii atent la dificultatea exteriorizării gîndului tău începi să te cunoști. E de ajuns să te uiți la manuscrisele scriitorilor celebri ca să vezi cît de deosebiți sînt oamenii și cît de diferit e drumul prin care fiecare ajunge la el.

Ei bine, în acest „ceea ce fac acum" e foarte greu să mă falsific. Reducerea la prezent reprezintă potențarea eului meu, obținerea unei identități cu sine însuși care a ajuns să integreze și să stăpînească deopotrivă trecutul și viitorul. Acesta era idealul înțelepciunii antice și medievale. Prezentul, trecutul și viitorul trebuie strînse și ținute într-o totalitate, adică prezentului trebuie să îi răspundă un trecut și un viitor curățite. În fiecare clipă din prezent trebuie să fiu în întregime așa cum sînt. Trebuie să ajung ca fiecare lucru pe care îl fac să mă reprezinte. Or, foarte puține sînt lucrurile care, făcîndu-le, considerăm că ne reprezintă. De aceea și sînt atîția oameni care ignoră cu desăvîrșire de-a lungul întregii vieți ceea ce fac și de aceea nu sînt puțini cei care țin discursuri morale după ce au făcut lucruri care scandalizează pe toată lumea.

Numai că în idealul de înțelepciune de care vorbeam, riscul este al închiderii: posed o totală cunoaș-

tere și stăpînire de sine, precum și capacitatea de a traduce în fapt propria-mi înțelepciune. Am obținut astfel o bucă perfectă, o închidere de sine pecetluită în permanență de știința și de fapta mea. Ei bine, nu! Pentru a evita acest pericol, *prezentul trebuie păstrat veșnic deschis sau, mai bine spus, noi trebuie să fim întotdeauna deschiși în orice prezent al nostru*. Iar motivul este cît se poate de simplu: știu că în fond nu știu nimic.

Cu aceasta avem clară imaginea lui Socrate: Socrate era un înțelept care trăia tot timpul în prezent, ținea prezentul veșnic deschis. Trăia prezentul prin piețe, ca un fel de pierde-vară. Putea să înceapă orice discuție, cu oricine tocmai pentru că rămînea întotdeauna deschis către exterior. A ține prezentul deschis, a nu-l închide înseamnă tocmai a evita poziția în care prezentul nu mai înseamnă nimic. Iar prezentul nu mai înseamnă nimic atunci cînd adevărul este indiscutabil și eu sînt posesorul lui. Atunci cînd adevărul e știut dinainte, iar discuția este doar demonstrativă.

Trecutul

1. *Greșelile trecute, acoperite sau uitate prin voința subconștientă* – Aceasta este cea mai serioasă sursă de autofalsificare care provine din trecut. Nimeni nu e mai „trucangiu" decît sîntem noi cu noi înșine. N-am întîlnit escroc mai mare decît este omul cu sine însuși. Orice greșeală impietează asupra imaginii pe care ți-o faci despre tine. Or, e curios să vezi

cum întotdeauna cîștigă imaginea și niciodată greșeala. Aceasta este fie escamotată, fie pusă pe seama altuia (aici femeile excelează), fie este uitată prin voință subconștientă. Și e uimitor să vezi cît de bine funcționează această voință subconștientă a uitării. Oamenii își aduc foarte bine aminte de momentele reușitelor lor, dar își amintesc cu mare efort de greșelile grave pe care le-au făcut.

De ce se întîmplă așa? Pentru că o greșeală nu este de fapt niciodată terminată. Ea trebuie închisă cumva și modul cel mai simplu de a o închide este uitarea ei. E greu să termini o greșeală. E foarte ușor să termini un succes: te cațări pe el și de acolo privești cu mîndrie în jos. Dar cu o greșeală ce faci? Ți-o asumi? Recunoști că ai făcut-o? Vă rog respectuos să învățați ce să faceți cu greșelile dumneavoastră! Trebuie să le priviți în față, ca pe cel mai fecund izvor de sine. Nu există sursă mai bună a cunoașterii de sine decît dialogul cu greșeala care îți aparține: a o asuma, a vrea mai tîrziu să o eviți, a o transforma, a-i vindeca sursa.

2. *Defectele proprii* – Vorbim cu dezinvoltură despre defectele proprii și acceptăm cu ușurință repetarea lor. Nu le înlătur tocmai pentru că socotesc că le pot remedia oricînd. Știu că sînt indiscret, că sînt lacom, dar – îmi spun mereu – pot oricînd să nu mai fiu. Totul e să vreau. Rezolvarea e în mîna mea. La un moment dat am să mă opresc și am să mă iau în serios... Numai că nu mă iau în serios.

3. *Înfrumusețarea trecutului propriu. Mitizări, legendizări* – Aici e vorba de contrariul tendinței de a uita greșelile. Ții vii în memorie și le repeți la nesfîrșit

acele întîmplări din viața ta care te pun într-o lumină bună. Prin repetiție, ele devin adevărate mituri. Cu toții am avut cîte un bunic care, în copilărie (copiii adoră repetițiile!), ne povestea de nenumărate ori cîte o ispravă deosebită din tinerețea lui (ceva din război, sau cum a prins un hoț etc.). Primejdia vine aici din faptul că începi să te agăți de aceste lucruri. Nu numai dintr-un fel de amor propriu mitizezi întîmplările din care ai ieșit tu bine, ci mai degrabă din îndoielile nemărturisite pe care cu vremea le aduni în privința ta însuți. Unii trăiesc, de pildă, o viață întreagă pe seama faptului că au fost elevii lui Heidegger. Cu toții facem, într-un fel sau altul, asta: ne agățăm de cîte un lucru favorabil nouă și pe care îl mitizăm pentru a ne contracara micimea, această îndoială lăuntrică a noastră despre noi înșine.

Gata!

BCU IASI CENTRALA

Textul care urmează are la bază înregistrarea pe bandă a prelegerii pe care Alexandru Dragomir a ținut-o pe 6 octombrie 1987. Titlul acestei prelegeri, cel ce a dat și titlul volumului, este semnificativ pentru felul în care Dragomir înțelegea să facă filozofie: pornind de oriunde, de la banal, de la imediatul care ne înconjoară. Titlul acesta nu vrea, așadar, să spună că metafizica e plină de banalități și că prelegerea și-ar propune să le scoată pe acestea la lumină, ci că banalitățile conțin un formidabil potențial metafizic. Iar „cele mai metafizice" banalități sînt tocmai cele pe care, în virtutea familiarității lor, le trecem mai lesne cu vederea: spațiul și timpul în care trăim.

Titlul acesta poate induce în eroare. Vreau să vorbim despre banalități care au valoare metafizică, în sensul că sînt banalități pe care le trăim cu toții. Iar supremele banalități pe care le trăim cu toții se referă la faptul că ne aflăm întotdeauna într-un mediu spațial și temporal, că sîntem prinși în aceste două medii ca într-o țesătură. Asta e tema conversației pe care v-o propun și vom urma o schemă cît se poate de banală: I. Mediul spațial; II. Mediul temporal.

I. Mediul spațial

Mediul spațial este deopotrivă închis și deschis. Biologic vorbind, orice mediu este închis, limitat. Oricine a auzit de Konrad Lorenz și de felul în care

a descris delimitările mediului la rațe și la alte animalicule; o delimitare care merge pînă la cele mai mici amănunte (pînă la un capăt de creangă, pînă la o tufă, pînă la o piatră anume etc.). Vom începe așadar discuția despre mediul spațial de aici.

1. *Limita*. Nu e altceva decît „bătaia" mea, „punctul" pînă la care pot să mă întind. Prin natura mea, eu nu sînt închis numai în limite corporale, nu sînt zidit în trupul meu. Pot să mă mișc încoace și încolo, văd pînă la o anumită distanță, aud diverse lucruri. Pe tot timpul stării de veghe sînt deschis în afară, dar sînt deschis în chip limitat. Oricît ar fi de „mișcător" lucrul pe care îl fac, el e totuși limitat pentru că eu însumi sînt în toată ființa mea – corporal, dinamic și intelectual – *ca limitat*. De fapt sîntem apriori limitați, în sensul că orice gest și orice faptă a noastră au dinainte o anumită măsură. Eu sînt capabil de un pas de 1 metru, iar dacă mă sforțez, de unul mai mare, dar nu sînt capabil, cu picioarele mele de om, să fac pași de 5 metri. Sînt *da capo* limitat și sînt în toate privințele.

Acest lucru este atît de evident încît el nici nu mai apare în conștiința noastră. În mintea noastră apare o mulțime de lucruri nelimitate, iar conștiința că sînt *ca limitat*, ca ceva limitat, nu este clară tocmai pentru că este evidența pur și simplu. Eu nu-mi dau seama că sînt așa cum sînt cu limpezimea cu care ar constata asta cineva care s-ar uita la noi de undeva de sus de tot, așa cum ne uităm noi de pildă la furnici, sesizîndu-le imediat limitele între care pot să se miște. În plus, noi putem face astăzi atît de multe lucruri, încît conștiința limitei ca primă și supremă

determinare a mea nu-mi este defel clară. Nu-mi e deloc tot timpul limpede că nu pot să fac un lucru nelimitat.

2. Cu toate că lucrurile stau așa, cu toate că sînt limitat în toate direcțiile, *mediul este un plus*, e mai mult decît suma limitelor mele. Depășind totalitatea limitelor mele, el este oarecum conștiința acestei totalități. Trăiesc în această totalitate *qua* totalitate, nu ca sumă a marginilor mele și tocmai asta înțeleg prin „bătaia mea". Ceea ce înseamnă că *natura* mediului nu e concret fizică, deși mediul este concret fizic. Mediul ca „bătaie" a mea presupune o natură modificabilă și aproximativă. La oameni, mediul este mișcător, limitele lui nu sînt stabilite ca la animalele lui Lorenz. Ele pot fi schimbate, întregul meu mediu poate fi schimbat, pînă și limba mea poate fi schimbată. De aici rezultă că, deși există o totalitate inventariabilă a lucrurilor care formează mediul meu (totalitatea lucrurilor din cameră), mediul e ceva care „vine din cap", este o totalitate de ordin spiritual.

3. Ca totalitate a limitelor mele, *mediul este* totodată *înscris în ceva mai larg*: în „zările" mele. Căci fiind limitat, mediul este limitat față de ceva. Dacă mediul este „bătaia mea", dacă el este atît cît mă pot întinde, înseamnă că există și un dincolo față de cît sînt lucrurile pentru mine. În acest dincolo se află lucrurile pe care, neputîndu-le cuprinde, nu le știu prea bine sau nu le știu deloc. Acolo poate fi chiar un hău. Dar ceea ce știu foarte bine este că mediul meu este înscris înăuntrul unui cerc cu mult mai larg asupra căruia nu trebuie cu orice preț să fiu lămu-

rit. Important este să fiu lămurit în privința lucrurilor din mediul meu imediat, nu și în privința celor care se află la capătul lumii, al universului ș.a.m.d. Important este că știu – și nimic mai mult – că mediul meu este situat înăuntrul unei sfere mai largi.

Și cum anume este el înscris? Este înscris întotdeauna ca *propriul* meu mediu. Întotdeauna mediul aparține cuiva, e *propriu* cuiva. E drept, în orice mediu există lucruri concrete care se întrepătrund, dar ele sînt lucrurile concrete din mediul *meu*. Faptul acesta face și el parte dintre evidențele care sînt trecute cu vederea tocmai pentru că sînt prea evidente.

Acest caracter de „propriu" al mediului operează într-un mod straniu asupra obiectelor pe care mediul le conține: *apropriindu-le, el le estompează*. Asta face orice mediu ca mediu *propriu*: el mă eliberează de lucrurile pe care le conține, relegîndu-le în subînțelesul existenței lor, și mă ajută să-mi păstrez luciditatea pentru lucruri noi și importante. Dacă mă pot concentra la altceva, dacă pot lucra în camera mea, asta se întîmplă pentru că lucrurile pe care le știu sînt trecute deoparte și lăsate să se ofilească în preaștiutul lor. Cînd stau la biroul meu, eu nu sînt în dialog cu lampa de pe masă, cu hîrtia pe care scriu sau cu computerul la care lucrez. Faptul că-mi însușesc total ceea ce știu, ceea ce face parte din familiaritatea mediului meu, nu-i înlătură acestuia existența, ci doar străinătatea lui.

4. Faptul că știutul unui lucru înseamnă ofilirea lui înseamnă implicit că *propriul mediului implică, ca termen opus, străinul*. Aceasta este opoziția: propriul și străinul. Străin e tot ceea ce nu e în mediul meu,

ceea ce nu e știut, dincolo-ul. Orice poate fi, din acest punct de vedere, străin: un animal, o plantă, un lucru (o sticlă de coca-cola pentru un trib din pădurea tropicală), tot ceea ce este *unheimlich*, nefamiliar, de vreme ce concretizarea clasică a mediului familiar prin excelență este casa, căminul, *das Heim*. Fac casa ca să am mediul meu, ca să fiu acasă acolo. Dar „a fi acasă" vine înainte de casă, de la nevoia de a avea un mediu cert. Nu casa creează un mediu, ci nevoia de mediu creează o casă. Casa-adăpost, hotelul de pildă, nu este mediul meu și tocmai de aceea acolo nu sînt „acasă". Ei bine, așa cum „acasă" este o simțire, *ein Gefühl*, la fel și ceea ce e străin, străinul este o simțire. Iar dacă sîntem atenți și mai avem prospețime, străinul și străinătatea apar în orice întîlnire cu un om necunoscut. Este ceva *unheimlich*, inconfortabil și deci straniu-neplăcut, în orice primă întîlnire cu un om. Acesta e cazul în care mai simțim încă străinătatea, adică străinul celuilalt. Căci altminteri puțini mai simt străinul unui cîine – cît de străin este el de tine –, și mai puțini străinul unei flori sau al unui copac.

Pentru intelectuali, ceva străin (și straniu) este și în orice carte nouă pe care o iei în mînă. Ea poate ascunde cine știe ce, ea este străină în sensul că e locuită de un spirit străin, care e cu totul altceva decît tine. Însă repet: această străinătate este un *Gefühl*, un simțămînt și nu vine din faptul că mă sperii de un cîine sau de faptul că o floare este neobișnuit de frumoasă. Mai mult, străinătatea unui lucru poate fi resimțită și în fața unui lucru pe care l-am văzut de sute de ori, dar care abia acum, pe nepusă masă,

îmi apare dintr-o dată. Care este diferența dintre o pereche de bocanci uzați și bocancii lui Van Gogh? Aceștia din urmă pun în scenă, ca să zic așa, străinătatea pe care în cazul celorlalți bocanci nu am perceput-o niciodată. Abia tabloul lui Van Gogh îmi arată în ce măsură o pereche de bocanci poate fi total străină de noi și, ca atare, stranie.

Ceea ce vreau să subliniez este că orice străinătate se determină față de un propriu, să-i zicem în continuare un „mediu", și, invers, orice mediu creează posibilitatea unui străin. Adică în raport cu mediul, în raport cu „locul" acesta în care se află știutul (știutul care ofilește) se ivește neștiutul. Știutul acesta, ofilind, nu anulează existența lucrului, ci nu o mai face perceptibilă. Pentru că ne-am văzut între noi de atîtea ori și pentru că ne cunoaștem acum destul de bine, nu ne mai percepem cu vigoarea cu care am percepe o persoană necunoscută care ar intra brusc acum în cameră. În mediul nostru care este camera aceasta, el ar fi străinul însuși. Dar eu spuneam mai mult, pomenind de bocancii uzați ai lui Van Gogh: că există un potențial de străin în orice lucru. Dacă poți să-ți iei de pe ochi vălul prea-bine-știutului, atunci orice lucru ne poate apărea în străinătatea lui funciară, la limită tu însuți dacă te uiți la tine în oglindă ca și cum te-ai vedea pentru prima oară. Pe puterea aceasta de a pătrunde în spatele știutului se naște posibilitatea de a re-descoperi un lucru, un om, o piesă muzicală, o carte.

Rămîne însă esențial că străinul se determină față de un propriu – i-am zis „mediu" – și, invers, că mediul creează posibilitatea străinului. Iar acești doi

termeni stau într-un perfect echilibru, pe care îl sesizăm atunci cînd realizăm că există în egală măsură o nevoie de mediu și o nevoie de străin și că predominarea unuia duce la un fel de deznădejde. Cînd știutul predomină, se naște plictiseala; cînd străinul predomină, se naște înstrăinarea. Cu toții am trecut prin acest plictis de casa noastră, de toate lucrurile pe care le știu, de cărțile mele, de hainele mele etc., adică de toate cele prin care mediul te covîrșește în ofilirea a ceea ce are el veșted pentru tine. Iar înstrăinarea sigur că am trăit-o cu toții cînd am mers în străinătate, într-un loc în care totul, absolut totul, îți este străin, să spunem în Nigeria. Și atunci îți este dor tocmai de lucrurile care pînă atunci ajungeau să te plictisească. Îți e dor de orașul tău, de casa ta, de baia ta, de fotoliul din fața biroului la care lucrezi. Despre acest balans e vorba într-una din cărțile lui Kierkegaard, *Tratat de disperare*: disperarea în finit și disperarea în infinit. Și despre plictiseală este vorba și într-un splendid curs al lui Heidegger, în care plictiseala, *Langweile*, apare ca o căscătură, ca o prăpastie.

5. *Mediul spațial nu este haotic, ci ordonat sau, mai precis, orientat*. Eu știu foarte bine cum stau lucrurile, în mediul meu, la propriu și la figurat. Orice lucru are un loc în spațiu, iar în alăturarea lucrurilor pot oricînd găsi sau crea o ordine. Haoticul și ordinea nu sînt, așa zicînd, obiective. Haoticul provine adesea din străinătatea unei împrejurimi, așa cum ordinea provine adesea din obișnuința cu ea. Nici un mediu nu e haotic pentru cel ce trăiește în el. Pe acest birou, deși supraîncărcat de cărți, foi, notițe etc., este,

pentru cel care lucrează la el, o perfectă ordine, în timp ce pentru femeia care face curat el e total dezordonat. Orice dezordine aparentă poate fi îmblînzită. Presupunînd că în această cameră ar fi dezordine, dacă stau mai mult în ea și încep să mă obișnuiesc cu lucrurile, în dezordinea care m-a frapat la început, încep să disting ordinea pe care cel ce locuiește aici a imprimat-o lucrurilor. Încet-încet eu însumi pătrund în acel mediu și îl transform în al meu. În schimb, acolo unde sînt și rămîn străin, mi se pare că totul este haotic. O cameră perfect ordonată poate să rămînă pentru mine total străină, pentru că, nu știu din ce motive, nu pot să mi-o apropriez spiritual.

6. *Orientarea se întemeiază pe schema centru și jur*, adică eu și mediu. De fapt, în cazul nostru, corect e să spunem: „eu și mediul" întemeiază schema „centru și jur" (ori „jur ordonat"). Eu mă aflu întotdeauna într-un mediu, pentru că sînt totdeauna „în afară": văd, aud, fac un pas... Schema „eu–mediu" este fundamentală și ea reproduce în fond schema atît de simplă a cosmosului. În înțelesul grec, cosmosul e acel ceva care are un centru și, tocmai de aceea, are un jur bine ordonat. Este *o lume*. Aceeași schemă funcționează cu toată amploarea și profunzimea tratării în analiza faptului-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-sein*) a lui Heidegger, îndeosebi în forma lui *Worum-willen* („în-vederea-a-ceva"). Cu asta nu vreau decît să arăt că aceste idei filozofice de mare amploare pornesc de la o realitate imediată extrem de simplă. E destul să gîndești puțin imediatul ca să cazi peste marile soluții filozofice.

II. Mediul temporal

Bunul-simț ne spune că mediul temporal este epoca în care trăim. Ceea ce, să recunoaștem, e vag. Dacă „epoca" e secolul, de pildă, atunci răstimpul este prea larg și prea crono-aritmetic. Iar dacă e mai puțin, cel mai puțin, atunci cît e? Limba descrie această respirație scurtă de timp prin expresia „de azi pe mîine". Și de fapt nici nu se poate să nu trăiești de azi pe mîine. Fiecare dintre noi știe ce are de gînd să facă astăzi și ce își propune să facă mîine. Am întotdeauna un program, chiar dacă programul este să lenevesc. Sînt, cu alte cuvinte, mereu ocupat.

Numai că asta e ce fac eu cu timpul meu. Cînd discutăm despre mediul temporal e vorba de ce face timpul din noi.

1. Primul lucru care trebuie spus este că omul trăiește într-o *contemporaneitate* și nu poate face altfel decît siluind realitatea. Contemporaneitatea este mediul social din punct de vedere temporal, dar nu este identică cu sincronicitatea. Nu pot trăi fără să existe o contemporaneitate, dar pot foarte bine să *nu* trăiesc în contemporaneitatea înțeleasă ca sincronicitate. Copiii, de pildă, nu sînt încă contemporani cu contemporaneitatea, iar bătrînii au încetat să fie.

Să ne oprim puțin la cazul bătrînilor. Ei iau în ei și poartă cu ei o anumită contemporaneitate, cea din tinerețea și din maturitatea lor. Și păstrează această contemporaneitate în adîncul sufletului lor pînă mor: artiștii celebri din vremea lor, muzica de atunci, mîncărurile și tot ce ține de „Ehei, pe vremea mea!". De unde rezultă că și contemporaneitatea este un

sentiment, un *Gefühl*. Dincolo de sincronismul pur există o neștiută țesătură între tine și timpul în care ai trăit din plin, impregnată de ceea ce caracterizează acel timp față de cel imediat următor. Grecii nu tratau biografiile referindu-se la anul nașterii și la anul morții, ci la *akmê*, ceea ce însemna la „punctul de vîrf", la maturitatea cuiva, cînd omul atingea plenitudinea ființei sale, perioada cea mai bună a vieții lui. Nu știm foarte bine cum se țes în noi legăturile acestea afective dintre noi și perioada de vîrf a vieții noastre pe care o resimțim apoi drept contemporaneitate.

Sigur, mi se poate spune, indiferent de acest *Gefühl* și de această rămînere în urmă pe care o presupune bătrînețea, noi trăim totuși cu toții în contemporaneitate: deschidem radioul și aflăm știrile, ne uităm la televizor, ascultăm ce spune unul și altul, vedem aceleași filme, citim cărțile care au apărut, stăm de vorbă... Dar în ce măsură aceste lucruri devin la toți „țesătură", în ce măsură toate acestea se mai grefează în ființa mea și sînt metabolizate? La un om în vîrstă toate lucrurile acestea sînt palide în raport cu cele similare pe care le-a trăit în maturitatea lui și care s-au înscris în el cu deplină vivacitate. El vede un dansator celebru de astăzi și de fapt este convins că un dansator ca Fred Astaire nu mai există și nici nu va mai exista vreodată. Îl vede pe Richard Gere și exclamă: „Ce bărbat frumos era Gary Cooper!"; se uită la o paradă de modă și se gîndește cu nostalgie la hainele „de pe vremea sa". El este, desigur, contemporan cu ceilalți, dar numai aparent. În realitate, el este acolo, „în vremea lui", tot timpul.

De aceea, contemporanii nu sînt oamenii care au trăit în aceeași vreme, ci aceia care au împărtășit un anumit mediu temporal: o istorie, moravuri, mijloace tehnice, modă, prejudecăți culturale. Iar toate acestea s-au înscris în inima lor, au fost co-trăite. Și cînd ele se schimbă – *hélas*, toate se schimbă! –, ei nu se mai simt acasă. Tot ce s-a schimbat s-a schimbat, pentru ei, în rău și ei au rămas străini în raport cu evoluția mediului temporal. Germanii au un verb bun: *mitmachen*, a face un lucru laolaltă, a participa la nașterea lui. Ei bine, bătrînii nu mai *mitmachen*, nu mai pun umărul. „*Er macht das nicht mehr mit.*" „L-am pierdut pe drum", nu mai e, practic și afectiv, alături de mine. (Vorbesc, bineînțeles, în genere, de cazurile simple și obișnuite. Nu înseamnă că nu există bătrîni cît se poate de contemporani. Dinu Noica, de pildă, este contemporan, și nu mimînd, ci în chip autentic.) Acest *nicht mehr mitmachen* ia uneori forme insurecționale, el devine un protest, un refuz, forma deliberată de a nu participa la ce se întîmplă. Așa stînd lucrurile, bătrînii sînt străinii lumii în care trăim din punct de vedere temporal. În lumea aceasta ei trăiesc doar *de facto*, sufletește vorbind ea le este străină.

Ni se întîmplă uneori să răsfoim reviste ilustrate de acum 60 de ani. Ceea ce ne izbește este nu numai faptul că lumea de acolo e altfel decît a noastră, ci că, într-o mare măsură, ea e comică. Este întotdeauna ceva comic în trecutul imediat. Acest amestec de tragic și comic ne sare în ochi atunci cînd întîlnim pe stradă, la întîmplare, bătrîni necunoscuți. Ei au rămas în lumea de astăzi ca niște *revenants*, ca

niște fantome. Contemporaneitatea dă, deci, o anumită superioritate celui care știe „ce se...": ce se poartă, ce se spune, ce se știe, ce se face și ce nu se face, ce e șic și ce nu e. Este superioritatea lui *up-to-date*. Iar această superioritate a celui care ține pasul este mult mai vizibilă în vremurile noastre, tocmai pentru că schimbările sînt mai iuți. Ideea de progres aduce astăzi cu sine și o obsesie a contemporaneității. Aceasta nu mai este un punct ce desparte trecutul de viitor, ci un „acum" devenit absolut față de trecut. Ce e trecut este *ipso facto* învechit, depășit, tot ce este contemporan devine locul judecății de „apoi". Căci fiind contemporan ești îndreptățit să judeci trecutul. Vreau să spun că trecutul ajunge să fie la cheremul prezentului prin simpla sa poziție temporală. Astfel de judecăți încep de obicei cu „Astăzi nu se mai..." și ele exprimă toată trufia faptului de a fi contemporan. Nu logica, ci poziția temporală este acum decisivă. S-a ajuns, în epoca noastră, la un soi de dominație pe linia timpului, în care ce este nou sau pare astfel este superior tocmai fiindcă este nou. Acest „nou" este ridicat la rangul de simbol al viitorului și, astfel, ridicat în gradul său temporal. În chip simetric tot ce a trecut devine vetust. Desigur, în acest mod de a aprecia există o naivitate logică. Dacă astăzi e vetust ceea ce a fost ieri, atunci mîine o să fie vetust ceea ce azi e superior ș.a.m.d. Și atunci nimic nu are rost. Cum se poate ieși din acest provincialism al contemporaneității? Soluția cea mai sigură este cunoașterea gînditorilor trecuți. De ce? Pentru că numai avînd conștiința lor putem reașeza contemporaneitatea la locul ei: acela

de punct-limită întîmplător într-o *evoluție* cu care trebuie să fim contemporani. Ești contemporan dacă ai cultura de azi nu prin ceea ce e azi, ci cu toată desfășurarea în care „azi" e o întîmplare ce ne privește. Lucrul cel mai greu este să surprinzi progresul acolo unde el nu este doar cantitativ.

Să luăm exemplul computerului. Mașina de calculat care a alcătuit generația întîi de computere era enormă și lentă. Ea era vetustă. Nici o îndoială că ea este depășită în raport cu calculatoarele de astăzi care pot sta pe o singură masă, care pot face mult mai multe operații și care pot fi ușor mînuite. Tot ce am înșirat acum sînt aspecte cantitative. În cazul computerului este absolut limpede: progresul este cantitativ. Rămîne de văzut – și nu am știre să fi fost demonstrat – că în lucrurile în care nu se pot face aprecieri cantitative această forță a temporalității (superioritatea noului) trebuie să lucreze fără nici un alt criteriu. Aș vrea însă să simțiți cu toții ce putere are această temporalitate, mai precis superioritatea pe care o resimte cel ce trăiește în contemporaneitate. Aici, în contemporaneitate, pare să fie capătul lumii sau, mai mult, culminația ei. Fiind resimțit, lucrul acesta nu e obiectiv, ci subiectiv. Toți cei ce trăiesc din plin contemporaneitatea au tendința de a confisca timpul. Cu toții au sentimentul că acolo culminează ceva. De asta nu au scăpat nici Hegel (*der absolute Geist*), nici Auguste Comte, nici Nietzsche. Pentru fiecare dintre noi, sentimentul cu totul legitim că sîntem la capătul de dincoace al lumii, că sîntem ultimii în timp, se poate transforma în sentimentul mai puțin legitim, sau poate chiar

deloc legitim, că prin noi lumea se desăvîrșește sau măcar intră într-o fază hotărîtoare. Acest sentiment (nelegitim) are la bază următorul raționament: dacă noi, știind tot ce au făcut și au gîndit înaintașii, facem altceva, acest „altceva" este *ipso facto* superior față de ceea ce a fost înainte, de vreme ce nu poți face în mod conștient ceva mai prost. Astfel se creează *o confuzie* între „nou" pe de o parte și „superior" sau „avansat" pe de alta, prin confuzie înțelegînd o identificare nejustificată. Temporalitatea modernă – și o să vedem cum s-a născut ea – face ca noul să dobîndească o potențare ca valoare pur temporală, o valoare intrinsecă. Noul se constituie atunci ca nou, se proclamă ca atare și, conștient de valoarea lui temporală, se afirmă pe sine ca negare a trecutului. Termenul „modern" este vechi de peste un mileniu și la fel și opoziția „modern–vechi", numai că ea nu avea accentul pus pe temporalitate.

2. Întrucît cuvîntul „modern" a devenit prea vag, opoziția „modern–vechi" a fost înlocuită astăzi cu *conflictul dintre generații*. Opoziția pe care se construiește psihologia generațiilor se poate rezuma prin „altfel decît". Astfel beatnicii erau „altfel decît" copiii de familie bună. Tot ce făceau ei era în opoziție cu ceea ce li se spusese cînd erau mici. „Du-te și spală-te pe mîini! Du-te și fă duș!" – nu se mai spălau. „Tunde-te! Nu vezi ce păr mare ai?" – nu se mai tundeau. „Spune-i femeii să-ți calce pantalonii!" – nu mai umblau cu pantalonii călcați ș.a.m.d. O cercetare a dovedit că toți acești beatnici, inclusiv cei care au făcut zarvă în campusurile universităților,

au devenit oameni cumsecade, cu joburi în întreprinderi serioase, familiști convinși care se tundeau, umblau cu pantalonii călcați etc.

Conflictul dintre generații pare să eludeze angajarea în mediul temporal, lăsînd să se înțeleagă că opoziția este una între solidarități de grup create în jurul unor idealuri, credințe, puncte de vedere sau comportamente, acestea implicînd probleme de „gust" și mai puțin de epocă. Dar nu este deloc așa. Generația se fixează întotdeauna într-un anumit timp și *face dată*. Nu se poate scăpa de timp. Înainte era *la querelle des Anciens et des Modernes*; erau cei vechi, care susțineau mai departe tradiționalismul, și erau modernii. Apoi s-au impus generațiile: generația pașoptistă („pașopt" este o dată, 1848), iar în Franța, în secolul nostru există generația „soixante-huit", generația care, în primăvara lui 1968, a aruncat cu pietrele de macadam în poliție. La noi, în literatură, pe cît am putut eu să-mi dau seama din revistele pe care le citesc, fiecare deceniu are de-acum generația lui.

3. Întocmai precum în mediul spațial care ne este propriu, înăuntrul mediului temporal în care trăim viața se desfășoară previzibil. Trăim, cu alte cuvinte, într-o anumită securitate temporală. Dar și aici, în mediul temporal, ca și în cel spațial, poate surveni elementul străin: întîmplarea, evenimentul. „Nu aduce anul ce aduce ceasul", sună o faimoasă zicală. Evenimentul explodează pur și simplu pe fondul mediului temporal. Dar proporția de întîmplare, de eveniment este dictată de gradul de soliditate al mediului temporal. Într-un mediu temporal tradițional, arhaic, orice violență este un eveniment. Despre

o bătaie se discută acolo săptămîni de zile, în vreme ce în New York ea trece nebăgată în seamă.

Așadar dacă mediul temporal e bine „strîns" și lucrurile nu fac decît să se repete, atunci întîmplarea nu se prea produce: locul unde nu s-a întîmplat nimic (vezi romanul lui Sadoveanu). Într-o astfel de lume reiterativă, orice se întîmplă ca abatere de la repetiție se întîmplă brusc, seamănă cu o explozie și ia proporții uriașe. Pe cînd în lumea noastră trebuie ca oamenii să meargă pe lună pentru ca să survină o întîmplare de aceleași proporții cu bătaia dintr-un mic sat în care vecinii au ajuns să se înjunghie. Totul depinde de soliditatea mediului temporal. La New York, acesta se schimbă necontenit. Tot timpul se ivesc tot felul de lucruri noi, nimic nu este previzibil așa cum este într-o comunitate mică, așa cum este, de pildă, în provincie. Gîndiți-vă în ce mediu temporal solid trăiau cetățenii din Königsberg cînd îl vedeau pe Kant plimbîndu-se zilnic la aceeași oră.

Survenind astfel, întîmplarea este un fel de *deschidere a timpului*, mai bine zis a mediului temporal. Timpul acesta care, în mediul temporal, curge regulat, repetitiv și în chip bine știut este întrerupt prin iruperea întîmplării. Timpul astfel deschis ia o altă dimensiune – verticală în locul celei orizontale – și face din prezent ceva covîrșitor. Nu numai în sensul unei intensificări a clipei prezente, ci și al căscării timpului către ceea ce poate fi cumplit în temporal. Acum apare sentimentul că *orice* se poate întîmpla. Întîmplarea are același grad de *unheimlich*, de „straniu-teribil" ca și străinul în mediul spațial. Structura

temporală în care trăiesc îndeobște, una bine știută de mine, în care lucrurile sînt previzibile, în care pot să-mi fac planuri și programe și în care totul merge în ordine, mă obișnuiește cu o față blîndă și molcomă a timpului. Chipul acesta al timpului îl știm foarte bine noi, cei care am trăit în provincie. Cînd întîmplarea survine, chipul timpului se schimbă, el ia o cu totul altă dimensiune, pe care pînă atunci nu ai bănuit-o. El apare în viața ta sub o cu totul altă formă, complet necunoscută: sub forma extra-ordinarului, a total-neobișnuitului.

Aici, discursul meu despre „crase banalități metafizice" se încheie. Am vrut să arăt că sîntem prinși într-un mediu spațio-temporal exact ca într-o *capcană*. Ceea ce înseamnă că acțiunile noastre nu sînt numai limitate, ci ele ne și limitează. Mediul este poate tocmai această întoarcere a limitării noastre funciare asupra noastră însine, întoarcere care se soldează cu închiderea vieții noastre în limite care nu mai sînt fizic-naturale, ci spirituale. Am vrut oarecum să se priceapă că filozofia nu e o chestie care tratează despre problema infinitului în paralogismele rațiunii pure la Kant. Nu, nu! E o chestie de aici, în imediat. Altfel spus, „limita" domnului Liiceanu nu e o chestie de peratologie. Ea trebuie gîndită *hic et nunc*. Tocmai de aceea nu poți trăi fără să faci filozofie. Într-un anumit fel putem trăi fără să gîndim infinitul, dar nu putem trăi fără să ne gîndim capcana. Și asta pentru simplul motiv că trăim în ea. Filozofia e gîndirea capcanei în care trăim. Accept, desigur, că din această capcană există multe ieșiri, evadări,

dintre care principalele sînt religia, filozofia, știința și arta. În cazul filozofiei, evadarea din capcană se face exact în măsura în care vreau să mă lămuresc în privința ei. Pot, desigur, să trăiesc în această capcană mulțumindu-mă să „mi se dea" căldură și mîncare, adică fără să ai nici o nevoie de filozofie. Dar pentru mine asta nu este o viață pe care să pot să o aleg. Nu! Eu vreau să mă lămuresc cu lumea *mea*. Asta se cheamă a face filozofie.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La baza acestui text se află înregistrarea pe bandă a prelegerii pe care Alexandru Dragomir a ținut-o la 1 mai 1993. Tema a fost aleasă de Dragomir nu întîmplător într-un moment cînd, pe fondul inflamațiilor naționaliste apărute o dată cu prăbușirea Imperiului Sovietic și al conflictelor din Iugoslavia, discursul despre problema națiunii și naționalism devenise (și a continuat să rămînă) extrem de abundent. Pesemne că în fața avalanșei de studii, cărți și discursuri pe această temă, Dragomir și-a propus să ne arate ce poate fenomenologia cînd se apropie de o astfel de temă. A rezultat în chip vizibil un cu totul alt mod de abordare.

În literatura istorică abundă discursurile naționaliste: Cicero în *Catilinare*, Fichte în *Reden an die deutsche Nation* („Discursuri către națiunea germană"), Eminescu în *Scrisoarea III*. Ce au ele în comun? E cît se poate de limpede că *nici unul nu este expozitiv*, adică asertiv. Ele sînt ori *adhortative*, de îndemn, de îmbărbătare, precum la Fichte sau Eminescu – și, aș adăuga, precum în discursul lui Avram Iancu –, ori *imprecative*, de „ocărîre", precum la Cicero.

De unde vine tonul acesta? Cum se justifică el? Toate aceste discursuri se referă la situații de primejdie extremă, la situații-limită pentru o comunitate. Cicero, de pildă, îl numește pe Catilina chiar de la început *pestis*, ceea ce înseamnă calamitate, pacoste, prăpăd, primejdie extremă, catastrofă, ceva care amenință *să răstoarne* așezarea firească a lucrurilor („catastrofă" în greacă, *katastrophê*, asta înseamnă, răs-

turnarea lucrurilor cu fundul în sus). La rîndul lui, Mircea cel Bătrîn se află prins într-un conflict de nimicire, iar Eminescu accentuează tocmai disproporția de forțe care poate genera dezastrul.

Interesant este discursul lui Avram Iancu, pesemne cel mai lapidar dintre toate discursurile adhortative rostite vreodată. Cunoașteți discursul lui Avram Iancu? Avram Iancu a ieșit în tindă cînd toți moții se adunaseră, și-a scuturat puțin șuba de pe umeri și a spus: „No, hai!" Acesta este discursul lui Avram Iancu. Discreția lui vine nu din pudoare, ci din inutilitatea accentuării lucrurilor atunci cînd există un temei comun de înțelegere a primejdiei. „No, hai!" era, în acest caz, suficient. Cu toții știau ce fac și de ce fac ceea ce fac.

Acum, sigur că și primejdiile diferă. Dacă ne apucăm să facem o schemă strict formală, există *primejdii exterioare* – de pildă o comunitate este, ca în cazul lui Mircea cel Bătrîn și al turcilor, amenințată cu distrugerea prin cotropire, subjugare ș.a.m.d. –, după cum există *amenințări interioare* (în *Catilinare* Catilina amenință securitatea statului, *res-publica*). Și mai există *amenințări exterior-interioare*, de pildă pericolul xenocrației, așa cum îl vedea Eminescu: „Bulgăroi cu ceafa groasă, grecotei cu nas subțire..." Potrivit acestei viziuni, națiunea este primejduită din interior de stăpînirea exercitată de elemente „alogene", „străine de națiune", așadar exterioare în raport cu interesele ei.

În fața tuturor acestor primejdii de nimicire națiunea caută a fi *sus-ținută*, sprijinită, scoasă din situația de restriște. Tocmai de aceea în funcție de tipul

de primejdie – exterioară sau interioară – discursurile patriotice sînt fie adhortative, fie imprecative. Ele sînt *apeluri* adresate națiunii și, ca atare, țin de altă structură a judecăților (vezi Aristotel, *De interpretatione*, cap. II) decît aceea pe care o au judecățile logice. La fel ca rugăciunea, la fel ca întrebarea, ele nu sînt expozitive și asertive.

Numai că, în cazul națiunii, apelul are o *funcție de dezvăluire*. Apelul, care are ca scop trezirea națiunii, face ca națiunea, astfel trezită în fața primejdiei, *să apară*. Națiunea apare, este scoasă la iveală și devine conștientă de ea în momentul în care ființa ei este amenințată. Conștientizarea aceasta a națiunii dezvăluie națiunea ca pe un *temei*, în dublul sens că sîntem cu toții întemeiați într-o națiune și că împreună întemeiem o națiune. Ca temei, națiunea pune în joc această dublă apartenență: aparținem unei națiuni și națiunea ne aparține.

Pentru a face ca lucrurile să fie mai lămurite, am să iau următorul exemplu. Am o carte; e cartea *mea*. Cînd spun că este cartea mea, mă refer la o relație juridică. Îmi aparține pentru că am cumpărat-o, am primit-o etc. Fiind a mea, pot să fac cu ea ce vreau, în speță pot s-o subliniez cu diferite culori (fiecare culoare avînd pentru mine o anumită valoare), pot să trag linii și pe margine, pot să adnotez fie numai prin semne (un semn de exclamare, un semn de întrebare, trei semne de întrebare etc.), fie exprimîndu-mi părerile față de afirmațiile autorului („fals" sau „total injust" sau „excelent" sau „de meditat"), pot să marchez pe margine structura logică a textului („argumentul 1", „argumentul 2" etc.). Și atunci

ce devine cartea asta? Ea este ceea ce este ca obiect fizic și spiritual, dar deopotrivă ea înglobează o mulțime de lucruri care sînt eu. O bună parte din cărțile mele sînt de la anticariat. Îmi place, deschizîndu-le, să reconstruiesc, pornind de la aceste adnotări, personalitatea celor care le-au citit, tocmai pentru că ei au introdus în cărți, în momentul citirii lor, o seamă de lucruri care îi reprezintă. Pe de o parte ei au preluat din cărțile lor părți care le aparțin acestora, pe de altă parte ceea ce sînt ei aparține acum cărților. Relația primară presupune o carte tipărită, care este ce este ea, și un om care urmează să o citească și care are personalitatea lui. Față de această relație primară apare, după lectură, o entitate nouă în care se concretizează dubla apartenență despre care vorbeam. În numele ei, cel care a citit cartea poate oricînd s-o recitească orientîndu-se acum cu mult mai bine în ea, tocmai în virtutea a ceea ce el a pus deja din ființa lui în ea și în virtutea a ceea ce a ajuns să ia din ea.

În acest dublu sens, așadar, *națiunea este un temei*. Dar ce fel de temei? Temei ca temelie? Asta ar implica o relație *spațială*: temelia este baza unei case, după care casa este altceva. Înțeles din punctul de vedere al națiunii, temeiul nu presupune acest tip de existență – temelia ca spațială –, ci unul de natură temporală. În *Fizica*, III, 6, 206 a Aristotel distinge între aceste două feluri de existență, de vreme ce, spune el, *einai legetai pollachôs*, „faptul de a fi, existența, se spune în mai multe chipuri": fie ca substanță, ca *ousia* (casa, pomul etc.), fie temporală (ziua, lupta etc.). Ce anume caracterizează pe „a fi" temporal spre deosebire de „a fi" substanțial? Răspuns: schimbarea.

Dar să vedem textele lui Aristotel. „Faptul de a fi [*to einai*] se spune în mai multe chipuri, precum este ziua și bătălia, caracterizate prin faptul că devin mereu altceva." Un alt exemplu, pe care îl dă peste trei rînduri mai jos, este olimpiada. Iar după șapte–opt rînduri spune: „Infinitul [*to apeiron*] – și aici introduceți și timpul, care este unul dintre infinituri pentru Aristotel – nu trebuie luat ca un *tode ti*, ca acest ceva anume, ca pe acest lucru concret, precum luăm de pildă omul sau casa, ci trebuie luat ca o zi sau ca o bătălie, în al căror caz existența nu este *hê ousia tis*, o substanță determinată ca atare, ci întotdeauna în naștere și pieire." Pe scurt, caracterul temporal creează un mod de a fi care este altul decît cel al lucrurilor. În ce măsură *altul*? În măsura în care el este făcut în și din timp, *din timp* ca „material de construcție". Toate lucrurile sînt făcute în timp, dar numai unele, ca ziua sau ca bătălia potrivit exemplelor lui Aristotel, sînt făcute din timp. Există existențe pe care doar timpul le constituie.

Națiunea este unul dintre „lucrurile" de pe lume care este creat și are existență în acest fel. Temeiul care este națiunea și care „zace" în noi nu este o *ousia*, o existență substanțială, ci o existență de felul celei temporale. *Care este domeniul acestui temei*, din ce anume este el alcătuit? Eu spun că este un *domeniu de semnificație*. Cum trebuie înțeles acest lucru? Există *constituente* ale națiunii: teritoriu geografic, istoria faptică, limba. Primul, teritoriul, marchează întinderea patriei, istoria faptică înseamnă trecutul nostru, limba este elementul prin care se plămădește un „laolaltă" al nostru, acel împreună de comunicare

prin care spunem și ne spunem pe noi înșine. În ce fel aceste elemente fizice devin realități temporale și, astfel, domenii de semnificație? În ce constă propriu-zis semnificația?

Semnificația este ceva care face oficiu de semn. Orice semn trimite la ceva, se raportează la ceva. O săgeată, de pildă, care devine indicator nu mai este săgeata pe care o slobozesc din arc, ci un semn, adică ceva care trimite la altceva decît la sine însuși. La ce anume trimit elementele care constituie națiunea? La ce „lucru" anume care, fiind diferit de ele, le face *să semnifice*? Evident, ele trimit *la noi*. Un teritoriu, fizic vorbind, nu este altceva decît un teritoriu, un spațiu geografic măsurabil și cartografiabil, dar *pentru noi* el este țara sau patria. Istoria este o suită de evenimente care pot fi studiate cronologic, cauzal etc., dar *pentru noi* ea este trecutul nostru. Limba în sine nu este altceva decît un fenomen lingvistic pe care îl pot studia ca atare în toate structurile și caracteristicile lui, dar *pentru noi* ea este limba maternă. Semnificația tuturor acestor constituente obiective este *raportarea la noi*, la membrii comunității pe care ele o întemeiază. Toate aceste trei elemente sînt în sine *ob-iectum*, pot fi văzute din afară, cu detașare, ca ceva „aruncat" în fața ta și care poate fi considerat și contemplat ca atare. Intrînd însă într-un domeniu de semnificație, ele devin *sub-iectum*, ceea ce înseamnă că eu mă aflu „dedesubtul" lucrului care mi se întîmplă și că lucrul acesta care mi se întîmplă are cu totul altă semnificație decît dacă i se întîmplă altuia. Într-un fel văd faptul că cineva este bolnav de cancer (chiar dacă mă implic sentimental în

nenorocirea lui) și într-alt fel văd lucrurile dacă eu sînt „subiectul" cancerului, dacă eu „zac" sub el și îl suport cu toată ființa mea. Într-un fel traversez „teritoriul" Ungariei sau al Austriei cu mașina în drum spre Occident, și într-alt fel traversez România, pentru care mă bucur sau sufăr la tot pasul. Pentru mine, ea este „țara" și ea are această semnificație tocmai *prin raportare la mine*. Iar raportarea la mine este intraductibilă și netransmisibilă, nu poate fi vehiculată în termeni raționali, rămînînd, ca subiectivă și netraductibilă, irațională.

Dar cum ajunge semnificația să devină acea realitate temporală care alcătuiește temeiul națiunii? Răspuns: prin faptul că *am investit* în constituentele națiunii. Investiția noastră le face pe acestea temei. *Investire* înseamnă în latină (termenul apare mai ales în latina medievală) „a îmbrăca", „a împresura", „a înconjura". De pildă, un oraș poate fi „investit" făcînd din el o fortăreață, ridicînd ziduri în jurul lui. Într-o realitate fizic-spațială oarecare, investesc prin faptul că, de pildă, construiesc acolo, grădinăresc, sădesc arbori etc., prin faptul că, într-un cuvînt, *locuiesc în ea* și fac toate astea de-a lungul unui timp, ceea ce determină ca investirea mea să devină un temei. La fel se întîmplă și cu trecutul unei comunități: pățaniile strămoșilor noștri constituie trecutul nostru ca un fel de investire a noastră. Istoria pur evenimențială noi *am îmbrăcat-o* cu o semnificație care o transformă în trecutul *nostru*. Și atunci țara devine tot ce am investit material și sufletește de-a lungul timpului într-un anumit teritoriu geografic, istoric și lingvistic; dar și felul în care acest întreit

teritoriu m-a investit pe mine, m-a format, *volens nolens*, ca român. (Poezia populară ne arată cel mai bine ce a investit natura din acest teritoriu în noi.) Națiunea este pînă la urmă acest construct.

Ce se desprinde de aici? Că națiunea reprezintă o mare forță și, simultan, că ea este foarte precară. Națiunea reprezintă o mare forță pentru că potențialul de energie pe care o națiune îl acumulează prin investiția făcută în chip sistematic de membrii națiunii de-a lungul secolelor este uriaș. Temeiul care formează națiunea reprezintă o enormă rezervă de energie. De aceea, cînd vine primejdia, se apelează la această forță a națiunii fie prin *adhortatio*, fie prin *imprecatio*. Dar, în același timp, tocmai pentru că materialul din care este făcută o națiune este temporal, ea este precară. Prin felul ei *temporal* de a fi – ceea ce înseamnă schimbător – ea este amenințată și, întotdeauna, amenințabilă. Face parte din ceea ce este o națiune această primejdie a primejdiei. Iar aceste două lucruri – forța națiunii și precaritatea ei – sînt îngemănate.

Să observăm acum că cele trei constituente, adică teritoriul, istoria și limba, nu apar întotdeauna laolaltă. De pildă, pentru poporul evreu teritoriul, cel puțin în chip aparent, a lipsit, ceea ce nu i-a împiedicat pe evrei să fie un popor și încă unul destul de puternic. Să nu uităm totuși rolul Țării Făgăduinței; o bună parte din ceea ce ține de esența iudaismului este dată de această Fata Morgana a Țării Făgăduinței. Moise îi duce pe evrei spre Țara Făgăduinței, iar în acest drum spre ea Dumnezeu le dă decalogul. Teritoriul, care aparent lipsește, există de fapt sub

forma făgăduinței. Căci de făgăduit se făgăduiește *o țară*. Deci chiar și pentru poporul evreu, despre care toată lumea spune că nu are o patrie, este esențial să aibă una, fie și numai în plan ideal, ca făgăduială.

Să observăm apoi că elementele constituente ale națiunii (teritoriul, istoria și limba) există într-un soi de contopire perpetuă. Nu pot să locuiesc un teritoriu, o țară – ceea ce înseamnă să construiesc, să cultiv, să fac căi de comunicație – decît în timp, decît avînd un anumit trecut, o istorie. Iarăși, cînd mergi prin diverse țări, te izbești de istorie într-o formă spațializată. Vezi fortărețe, castele, locuri despre care ți se spune: „Aici s-au înfruntat..., aici s-a petrecut cutare lucru, aici a fost bătălia de la..." Orice teritoriu este astfel îmbibat de trecutul unui popor. Nici limba nu se reduce propriu-zis la ceea ce vorbesc între ei oamenii dintr-o țară sau la ceea ce scrie în cărțile lor. O națiune se exprimă în multe feluri: în țesături, în obiecte de artă, în modul de a construi etc. Pe de altă parte limba nu exprimă doar ceea ce ea *spune* propriu-zis. Specificul limbilor nu se reduce la cuvintele prin care sînt transmise conținuturi de informație. Pentru poligloți, lucrul cel mai greu este nu atît să învețe gramatica și cuvintele unei limbi, ci felul de a vorbi al vorbitorilor limbii: cînd vorbesc, cît, ritmul și intonația frazei și, mai ales, ceea ce nu se spune în ceea ce se spune.

Dar nu numai constituentele națiunii, ci și primejdiile sînt oarecum îngemănate. Să ne oprim o clipă la *Scrisoarea III* pe care nu știu dacă noi, românii, am gîndit-o destul de bine. Vă dau un exem-

plu. Spune Mircea cel Bătrîn acolo: „Eu îmi apăr sărăcia și nevoile și neamul." Înșiruirea nu este făcută în ordinea importanței, ci după criterii de eufonie și rimă. Dar cum poți *să-ți aperi sărăcia*? Adică ce nevoie ai să-ți aperi „sărăcia și nevoile"? Înțeleg să-mi apăr o bogăție, un belșug, o bunăstare – și neamul, firește –, dar de ce „sărăcia și nevoile"? Opoziția existentă în poem nu e numai între neamuri – români și turci –, ci și între modestia unora și trufia celorlalți. „Tu te fălești", îi spune cîteva versuri mai înainte Mircea turcului. Națiunea turcă este un lucru care iese la iveală prin supra-abundența semnelor de putere, exprimată cantitativ și calitativ printr-o lungă frescă pe care o face Eminescu. Mircea își apără neamul așa cum iese el la iveală prin contrast, proiectat fiind pe fundalul enormei bogății și forțe a seminției turcești; așadar ca „sărăcie și nevoie". Firește, neamul trebuie să mi-l apăr. Dar identitatea acestui neam pe care am să-l apăr se dezvăluie, prin opoziție cu identitatea plină de resurse a celuilalt, ca „săracă".

Prin ce anume înțelege Mircea să contracareze dispoziția de forțe existentă între români și turci? Prin ceea ce mai înainte am numit caracterul intransmisibil și intraductibil al temeiului. Singurul atù pe care îl are Mircea este că turcul „joacă pe terenul" românilor, pe *temeiul* lor, care, în acel moment al istoriei noastre, era funcțional, era viu, era mobilizator în fața primejdiei. Mircea spune: „Tot ce mișcă în țara asta, rîul, ramul, mi-e prieten numai mie, iară ție dușman este/ Dușmănit vei fi de toate făr-a prinde chiar de veste." Domnitorul român se bizuie aici pur și

simplu pe forța națiunii, pe „subiectivitatea" ei, pe domeniul ei de semnificație, pe felul inefabil în care fiecare element (rîul, ramul) se raportează la noi și *numai* la noi. Baiazid urmează să se confrunte cu ceva la care nu are acces. El nu poate „să prindă de veste", nu poate să afle, să se informeze, căci toate aceste elemente (rîul, ramul etc.) sînt „stihiale", sînt sub-iective, „zac dedesubt", sînt numai temeiuri și, ca atare, imposibil de surprins din afară. Eminescu intuiește aici perfect „i-raționalul" în care rămîn învăluite aspectele temeiului, caracterul lor neformulabil și netransmisibil. Mircea opune formidabilei puteri vizibile a lui Baiazid, uriașei sale armate, puterea invizibilă a temeiului. Cotropind, Baiazid intră pe un teritoriu „străin", cade adică în plasa iraționalului care însoțește temeiul. Exact același lucru pățește Napoleon în romanul lui Tolstoi *Război și pace*. În ambele cazuri, cei care năvălesc, intră, cotropesc, se izbesc de „tot ce mișcă în țara asta" și care pentru ei rămîne imperceptibil, pentru simplul motiv că „rîul" și „ramul" fac parte din dubla apartenență a temeiului națiunii: noi aparținem națiunii, iar națiunea ne aparține nouă.* Între toate locurile pe care un popor le locuiește vreme de sute sau mii de ani se nasc, așa zicînd, oculte legături care nu ies la ivea-

* Interesant cum potențialul de energie pe care-l punea în joc temeiul națiunii franceze secase după primul război mondial, în timp ce al nemților, care se simțeau umiliți după Tratatul de la Versailles, crescuse. Într-o Franță obosită sufletește, Hitler a intrat fără probleme. El a putut mobiliza o Germanie care se simțea „prinsă în clește", neavînd pe de altă parte de înfruntat forța irațională a temeiului, a „rîului și ramului" francez.

lă și nu sînt conștientizate decît în astfel de momente de primejdie. Iar un străin, și cu atît mai puțin un cotropitor, nu poate niciodată „să prindă de veste" despre aceste legături. Relația care se creează între un teritoriu și locuitorii ei este intraductibilă.

De aici rezultă că națiunile *divid*, dar într-un înțeles deosebit și nu etimologic – ele nu împart un tot –, ci, întemeiate fiecare pe propriul lor fel de raportare, ele îl suprimă pe acesta ca tot fizic. Iată, am harta Europei. Ea reprezintă un teritoriu geografic unitar. Corespunde acestui teritoriu o comunitate europeană unitară? Nicidecum. Națiunile suprimă întregul geografic care este Europa, transformînd peste douăzeci de bucăți din acest teritoriu în tot atîtea țări. Europa, privită în întregul ei geografic și cartografic, este „rațională", pe cînd bucățile de teritoriu înlăuntrul cărora lucrurile au fost învestite cu semnificații specifice, adică *națiunile* Europei, sînt iraționale în sensul de intraductibil. Nu granița fizică în primul rînd, ci elementele constitutive ale națiunii sînt cele care despică geografia transformînd-o în țară. Crearea unei Uniuni Europene va pune întotdeauna problema acomodării într-un întreg a ceea ce, la nivelul semnificațiilor intraductibile, este condamnat să rămînă în idiomatic și separație. Diferite și ireductibile fiind, așadar ne-traductibile, națiunile stau în permanență în umbra primejdiei: de la un punct încolo ele nu mai pot dialoga, sînt „ne-dialogos", nu pot străbate teritoriul logosului, al rațiunii. Pentru a ajunge la dialog și la *logos*, ele trebuie să se întîlnească în acel spațiu neutru din care semnificațiile ireductibile au dispărut sau au fost reduse

(dar cum, dacă sînt ireductibile?), într-un fel sau altul, la global. Așadar, la prima vedere națiunea apare ca *ireductibilă*.

Numai că *orizontul* ei (în sensul de perspectivă, viitor) pare să fie altul. Să observăm că în perioada noastră *istoria este pe cale să se formalizeze*. Ce înseamnă asta? Înseamnă că tot ce este conflict între națiuni va putea fi redus la o problemă-tip care permite o abordare, o tratare și o rezolvare *formale*. Ceea ce înseamnă că, indiferent de specificul conflictului, natura lui generală, clasa din care face parte, va genera soluții uniforme. Aceste rezolvări strategice și univoce nu desființează națiunile, ci le neutralizează ca potențial conflictual. Cel mai bine înțelegem acest lucru dacă luăm în considerație esența O.N.U. Nivelul O.N.U. implică o generalizare planetară și, tocmai de aceea, și un grad de formalizare a conflictelor istorice prin transformarea lor în probleme-tip. Istoria evenimențială, bazată pe conflicte specifice și aparent neformalizabile devine în această perspectivă desuetă, locul ei luîndu-l alta, în care orice eveniment poate fi încadrat într-o categorie în raport cu care reacțiile sînt prevăzute și deznodămîntul dinainte știut. Acum 200 de ani, să spunem, războiul din Golf ar fi fost un eveniment istoric de tip cotropire care ar fi presupus atitudinea activă a celor implicați în conflict și atitudinea pasivă a celorlalți. Lucrurile s-ar fi desfășurat în chip „natural", de la sine, potrivit logicii lui „ce-o ieși o ieși, vom vedea ce va fi". Astăzi, în schimb, cînd istoria devine oarecum formală, identificînd *tipuri* de probleme la scară planetară și rezolvări *tipice* ale lor, războiul din

Golf, încadrat la problema-tip „conflict între națiuni", este rezolvat ca și cum ar fi o problemă matematică, soluția *preconizată* fiind „intervenția din afară" prezentată ca mobilizare a unei voințe planetare. La fel par să se rezolve lucrurile și în cazul războiului din Iugoslavia între națiuni, adică *la alt nivel decît al celor implicați în conflict*. Ireductibilitatea celor prinși în conflict este depășită prin trecerea pe altă orbită, aceea a unui *logos* la care participă în principiu toate națiunile. În Iugoslavia se intervine acum nu pentru că ar exista pericolul unei conflagrații mondiale de tipul Sarajevo 1914, ci pentru că astăzi am ajuns să credem că orice conflict local (etnic sau religios) poate fi redus la o problemă și la o rezolvare-tip. Și atunci problema nu mai este dacă națiunile or să moară sau nu – ca ființe ale timpului ele sînt oricum muritoare –, ci dacă vor putea fi în chip sistematic neutralizate în potențialul lor de agresivitate. Ceea ce înseamnă că omenirea va putea să le înglobeze într-un soi de *traductibilitate inter-națională* prin care în mod fatal ceva se cîștigă și ceva se pierde. Sîntem în prima fază a acestui proces, se bîjbîie, se fac greșeli, dar sigur este că mergem pe calea aceasta deoarece se consideră că ea reprezintă un mare progres. Judecata dacă ea este sau nu un progres o suspend deocamdată, pentru că ar însemna să ne angajăm în altă discuție.

La baza acestui text se află notele pe care le-am luat pe marginea prelegerii ținute de Alexandru Dragomir la 3 decembrie 1995 și, deopotrivă, notele pregătitoare ale lui Dragomir însuși făcute pe foi separate și păstrate apoi în arhiva sa.

Vreau să vorbim despre ce se întîmplă cu specia umană cînd își pierde măsura. Vreau să vorbim de fapt despre fluidizarea extremă a timpului (dar despre asta abia la sfîrșit). Și va fi vorba într-un anumit fel despre nesaț. Voi lua ca moto al întîlnirii noastre o vorbă a lui La Rochefoucauld: *Qui trop embrasse, mal étreint*, pe care aș traduce-o, în spiritul ei, așa: „Cel care vrea prea mult nu obține ce și-a dorit."

O tradiție multimilenară spune că omul, mai cu seamă prin „sufletul" lui, prin partea de intelect a lui, este o încununare a naturii și, în consecință, participant la divinitate – dacă nu de-a dreptul divin – în măsura în care divinitatea a făcut lumea *în vederea* lui. Milenii de-a rîndul, la temeiul credințelor religioase, al filozofiilor și al moralelor occidentale (și nu numai al acestora), de la orfici și pitagoreici, trecînd prin Platon, Aristotel și medievali și terminînd cu Bacon sau Descartes – stă ideea aceasta, subîntinsă de o schemă de concepere trihotomică „divin–suflet–trup". Știm prea bine că la Platon și la Aristotel

(dar mai ales la Platon), participarea la divin este o ascensiune *deschisă* și că în virtutea asemănării existente, a statutului său de *copie* (*eikon*), omul tinde spre o identificare cu divinitatea, nicicînd realizabilă. La Aristotel, cu unele corecturi (în *De anima*), lucrurile stau în linii mari la fel.

Creștinismul afirmă că omul este chiar mai mult decît o încununare a Creației, decît un vîrf al naturii; el este *stăpîn* asupra celor pămîntești. În *Geneza* 1, 26 se spune: „Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea noastră, ca să stăpînească peștii mărilor, păsările cerului, animalele domestice, toate viețuitoarele ce se tîrăsc pe pămînt și tot pămîntul." Și la 1, 28: „Și Dumnezeu i-a binecuvîntat [pe Adam și pe Eva] zicînd: Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți și domniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce mișcă pe pămînt și peste tot pămîntul." Tema *omului ca stăpîn al pămîntului* revine explicit la Sf. Anselm și la Școala de la Chartres sub forma aserțiunii că omul a fost întotdeauna prevăzut în planul Creatorului și că însăși lumea a fost făcută pentru el. (Există, ce-i drept, și autori creștini care susțin opinia contrară. Sf. Grigore reia, tot dintr-o tradiție creștină, ideea că omul e un accident al Creației, un *Ersatz*, un *bouche-trou*, creat de Dumnezeu *ad-hoc*, pentru a-i înlocui pe îngerii decăzuți după revoltă.) Jean Calvin, în *Institutio religionis christianae*, spune că pămîntul ne-a fost dăruit de Dumnezeu spre folosință, că el reprezintă „un bun încredințat" și, ca atare, „va trebui cîndva să dăm pentru el socoteală". În sfîrșit, tema „omu-

lui ca stăpîn" apare la Francis Bacon, în *Novum Organon* I, 1, unde omul este numit „administrator și interpret al naturii" (*naturae minister et interpres*).

Din toate cele spuse pînă acum rezultă că omul se raportează, de cînd există, la trei entități: 1) la Dumnezeu, ca *supus* al acestuia; 2) la natură, ca *stăpîn* al ei; 3) la semenii săi, ca *egal* al lor. În acest model, omul pare să fie intermediar, dar de fapt el se comportă ca și cum ar fi central. Pe de altă parte, cadrul de mai sus e făcut de el, e „de la el citire". Pe de o parte, nu numai că el, omul, stăpînește natura, dar pînă la urmă ajunge să susțină că tot el creează divinitatea și, la o adică, tot el o ucide.

I. Raportul cu natura

Să începem, avînd în vedere acest model, de la *raportul omului cu natura*; vom distinge pe această linie în istoria omenirii *trei straturi de cultură*.

1. Ceea ce se spune în *Geneză* s-a realizat: omul a cultivat, a domesticit, a stăpînit. Stăpînirea a apărut inițial pe linia acoperirii nevoilor bazată pe o cunoaștere asigurată pragmatic: știu cînd vine animalul spre a putea să-l vînez, știu cînd se revarsă Nilul etc. Inițial, prin acest tip de cunoaștere ajung să coordonez și să stăpînesc.

Numai că acest tip de stăpînire este însoțit în permanență de trudă. În mod fatal, apare nevoia ca cineva să preia partea de trudă a acestui fel de a stăpîni. A deveni stăpîn de-adevărat presupunea nevoia de sclav. Sclavul e cel care suprimă truda și care-l

face pe stăpîn să ajungă la *otium*, la răgaz, la timpul care poate fi folosit liber, desprins de orice formă de trudă.

2. Acum, prin *otium*, apare al doilea strat de cultură. Omul devine liber sau, mai propriu exprimat, prin existența sclavilor, el este eliberat. Apare în felul acesta cultura de libertate și, o dată cu ea, poezia, muzica, filozofia etc. Cultura în accepția noastră apare pe acest nivel de libertate. Sigur, existența este dependentă de stratul 1 și, totuși, ea apare în lumină ca in-dependentă. Iar prin această independență stratul primar de cultură este ocultat și considerat inferior. Viața și cultura stratului prim sînt disprețuite paralel cu afirmarea superiorității stratului 2. Asta nu schimbă însă mare lucru. Cultura omului liber care e proprie acestui strat de cultură este încă direct dependentă de altă formă de stăpînire, tocmai de aceea care eliberează de trudă și care e diferită de stăpînirea prin cunoașterea asigurată pragmatic: stăpînirea sclavilor, adică stăpînirea altor oameni, a unor oameni lipsiți de orice drept juridic, „oameni-instrument" și considerați ca atare încă de Aristotel. Înălțătoarea cultură ateniană a fost cu putință, politic și economic, grație existenței sclavilor, care nu intrau în „cultura" spirituală, dar care rezolvau, pentru cei ce intrau, problema „independenței" bazată pe o prealabilă dependență. Democrația ateniană era una de stăpîni de sclavi în mod esențial.

O dată cu acest strat de cultură apare problema intelectualului creator și *parazit*. Desigur, așa cum discutăm aici, pe straturi de cultură, punctul acesta de vedere este „istoric". Ne-am putea însă între-

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

ba, în termeni logici, metafizici sau para-istorici, dacă nu cumva intelectul însuși, prin natura sa, este parazitar. Simpla intenționalitate nu implică oare parazitarea? A gîndi „despre" nu înseamnă și a gîndi „asupra"? Orice scoatere din circuitul pragmatic nu înseamnă parazitare? Iar *otium*, răgazul distant necesar filozofului, nu-l pecetluiește pe acesta ca parazit? Etimologic vorbind, parazitul (*para-sitos*) era cel care (în greacă, evident) își consuma mîncarea (*sitos*) alături (*para*) de altul. *Parasiteo* înseamnă „a mînca alături de cineva sau la cineva". Termenul era folosit îndeosebi pentru mesele comune din Prytaneu, apoi „parazit" s-a specializat pentru un fel de preot adjunct care participă la masă, e comesean. În modernitate cuvîntul pătrunde pe filiera francezei. La începutul secolului al XVI-lea, *parasite* era „celui qui fait métier de divertir un riche". Dacă revenim acum la problema noastră rămîne să ne întrebăm: este omul, prin intelect, un *lux* al naturii sau un parazit? Adică: ce a vrut Dumnezeu prin noi? A vrut el ca omul să fie o încununare a naturii sau un parazit?

Însă am putea foarte bine să-l scutim pe om de acest calificativ (înjositor) spunînd că atîta vreme cît intelectul (și intelectualul) nu dăunează lucrului pe care-l parazitează (intelectul nu dăunează obiectului „asupra" căruia gîndește, nici intenționalitatea obiectului vizat), el nu este chiar un parazit. Or, atunci întrebarea este dacă nu cumva, în istoria lui, intelectul a ajuns să dăuneze parazitatului și să devină astfel un parazit. S-a întîmplat acest lucru? Și cînd anume? Răspunsul este: cînd cultura (intelectului) devine știință, și știința devine tehnică, intelectul (și

intelectualul ca om de știință) devine parazit. Iar în această postură el nu dăunează, ci devine devastator. Și cu aceasta ajungem la al treilea strat de cultură.

3. Cel de al treilea strat de cultură e cel modern. El devine cu putință datorită tehnicii, care transformă stratul 1 în „cultură de consum" și conferă stratului 2 dimensiuni enorme. Numai că acum stăpînirea asupra naturii devine *totală*. Exploatez *tot* și o fac în așa fel încît natura încetează oarecum să mai existe, fiind integral transformată. Dacă mă uit în jur la ce face omul, am toate motivele să mă iau cu mîinile de cap. El nu parazitează inocent natura, ci îi stoarce – pentru sine – toate bogățiile, modifică peisajul, urîțindu-l, poluează, distruge speciile viului, ce mai! face tot ce tehnica îi dă posibilitatea să facă. Și făcînd așa, nu ține seama de nimic, nici măcar de sine, pentru că nu se întreabă măcar ce se întîmplă cu el, omul, în toate acestea. El se mulțumește să „progreseze". Astfel văzute lucrurile, omul parazitează. Dar el parazitează în fond de milenii, fiind un animal de pradă. Și nu numai el, veți spune. Toate animalele heterotrofe prin esență. Și ce facem atunci? Ne răzvrătim împotriva heterotrofiei? A ordinii înseși a lumii de aici? Heterotrofia este un dat. Iar ea creează o *dependență*. Atît animalele cît și noi, oamenii, sîntem dependenți, pentru hrană, de plante și de alte animale. Numai că omul a transformat această dependență prin *stăpînire* (o dependență relativ asigurată; vezi stratul 1), adică prin *cultură*. Cultura în sens etimologic (*colo, cultum*) însemna cultivarea plantelor (agricultura) și îmblînzirea animalelor (zoocultura). Însă o dată obținută, ea a ocultat dependența subiacentă (bazată pe stăpînire

și asigurată) și s-a transformat în celălalt înțeles al culturii, cel de manifestare a omului liber spiritual-liceşte. Aceasta, la rîndu-i, a ocultat dependența ei de cultura înțeleasă ca agricultură și zoocultură și așa cum prima cultură se manifesta ca o superioritate față de heterotrofia primitivă și această de-a doua cultură s-a manifestat și s-a înțeles pe sine sub semnul superiorității față de cultura-cultivare. Iar cînd această cultură, care a încetat să mai fie cultivare a ogorului, ia forma științei și, implicit, a tehnicii, heterotrofia atinge o dimensiune pe care toate speciile heterotrofe laolaltă în toată istoria lor nu o pot egala. Ea devine devastatoare.

Nu vreau prin asta să moralizez și nici să predic întoarceri imposibile. Nu fac elogiul barbariei, nici pe al „bunului sălbatic", nici nu condamn intelectul și știința. Dar nici nu mă pot opri să mă întreb ce e cu noi, să încerc să înțeleg ce a vrut Dumnezeu să facă din noi (încununare a naturii? sau distrugători ai ei?), așa cum nu mă pot opri să descriu pur și simplu o mișcare a animalului heterotrof dotat cu intelect care este omul și care a dus, în raportul cu natura, acolo unde ne aflăm noi acum. Cu cel de al treilea strat de cultură apare antagonismul dintre orizontul *deschis* și *infinit* al științei (progresul) și natura ca dat *limitat*.

II. Raportul cu semenii

De două–trei mii de ani se face deosebire între trup și suflet, iar în suflet, intelectul este desemnat ca parte superioară a lui. Socrate *dialoga*, vorbea de

la om la om și, de fiecare dată, cu *un* om. Ce voia Socrate în acest dialog? Voia să găsească *un loc* care îi cuprindea pe cei doi și în care ei puteau fi de acord. Locul acesta în care cei doi se întîlneau și care deopotrivă îi depășea și îi cuprindea este *logos*-ul. În măsura în care oamenii erau capabili de dialog, fiecare în parte putea ajunge la logos. Logosul acesta era repetabil, el apărea din nou cu fiecare năzuință a doi parteneri de dialog de a intra în armonie, de a găsi punctul lor de vedere comun, unul care, inițial, nu-i aparținea nici unuia.

Sărim două mii de ani și ajungem la Descartes: bunul-simț e lucrul de pe lume cel mai bine împărțit *între oameni*. Apare acum în mod explicit ideea că *logos*-ul este un loc *general uman*. Acest general-uman este datul esențial al rațiunii și pornind de la rațiune și numai de la ea pot vorbi de un general-uman. Tocmai pentru că rațiunea este general umană oricine acceptă că $2 \times 2 = 4$. Nu există nici un dubiu că $2 \times 2 = 4$. Logosul devine astfel, pentru moderni, frăția naturală a oamenilor de pretutindeni. De aici e doar un pas pentru a spune că, de vreme ce rațiunea este egal împărțită (adică funcționează la fel pentru toți), oamenii sînt cu toții egali.

III. Raportul cu divinul

Raportul acesta privește deopotrivă miturile, religiile primitive și cele evoluate. Religia e o problemă de credință. Dar cînd facem această afirmație o facem de pe pozițiile creștinismului care acceptă că,

la o adică, e cu putință să nu crezi. Într-un trib nu este așa: acolo toată lumea crede în mod spontan. În schimb, cînd pui accentul pe credință – desparți: există oamenii care cred și alții care nu cred. Creștinismul este pesemne singura religie mare în care apare problematizarea credinței, singura care este pregătită să suporte atacul necredinței, singura în care ateismul ca o contestare a credinței poate apărea chiar înăuntrul ei. În nici o altă religie nu există așa ceva. În nici o altă credință nu apare, ca aici, agresivitatea necredinței ca de-creștinizare. Căci în ce altă religie se poate spune „nu avem nevoie de ipoteza lui Dumnezeu" sau „Dumnezeu a murit"?

Cînd apare, această necredință lasă în mase un gol enorm. Iar acest gol are o formă specifică și poartă un nume: *pesimismul*. Cuvîntul *pessimisme* apare în 1759 la Voltaire, în *Candide*, în vreme ce *pessimiste* ca termen este introdus în franceză abia în 1789.

Iar acum vreau să revenim la raportarea omului la natură. Felul în care omul se raportează la natură ca stăpîn, considerînd natura ca *Bestand*, ca ceva care se află la dispoziție spre a fi exploatat, dă naștere, ca reacție, la *ecologie*. Viciul ecologiei este că atacă de fiecare dată efectul, și nu cauza. Ecologia se naște în jurul unui conflict, în care de fiecare dată este pusă în cauză tehnica. Conflictul principal este de fapt între tehnică și natură, resimțit fie ca un conflict între formă și materie (tehnica trans-formă natura), fie ca unul între acțiune și „pasiune" (înțeleasă ca suportare): natura e *status quo*-ul care suportă în perma-

nență acțiunea tehnicii. Sau natura este identitatea, termenul identic, egal cu el, pe cînd tehnica e progresul, schimbarea.

Fiind egală cu ea, natura impune progresului să fie epuizabil, să se conformeze în cele din urmă limitelor naturii. Dacă natura ar fi fost infinită, ecologia nu ar fi existat. Or, ecologia joacă pe bună dreptate pe epuizabilitatea naturii.

Așadar, epuizabilitatea naturii față în față cu inepuizabilitatea progresului. Iar această inepuizabilitate se manifestă prin faptul că progresul e ireversibil, că merge de la sine, că nu poate fi oprit în loc. El poate fi distrus, prin cataclisme, dar în esența lui el este ireversibil și de nestăvilit. Nenorocirea este că acest caracter ireversibil al progresului este însoțit de ireversibilul transformării naturii: un peisaj o dată distrus e distrus, pentru că natura este închisă în sine, este *dată*. Omul nu poate *recrea* natura.

Dar ireversibilul înseamnă *timp*. Omul modern trăiește în timp pentru că se concepe în progres, se concepe progresînd. Fiecare lucru care survine pe acest parcurs este „pus", e *gesetzt*, el este *așezat* în locul survenirii sale și poate fi privit de mine înapoia mea, drept ceea ce a fost pus ca atare (*das Gesetzte*) și pe care îl pot analiza și critica. El devine databil și datat, ceea ce înseamnă relativizat temporal. Pentru că progresul funcționează prin această permanentă „punere" (*Setzung, thesis*) care lasă în urma noastră „lucrul pus" (*das Gesetzte*), cultura devine critică înăuntrul progresului. În raport cu tot ceea ce se întîmplă eu sînt deja *dincolo* și pot privi acest lucru întîmplat în mod critic. Datînd, eu mă aflu mereu

în depășire. Pentru că „datat" asta înseamnă: că eu sînt „dincolo". Și sînt „dincolo", adică depășesc, *tot mai des și mai repede*. Acest „tot mai" este esența progresului, iar esența depășirii și a lui „tot mai" este temporală: tot *mai* ca înainte. Depășirea e locul din care noi percepem noul (ca pe ceva care a depășit ce era vechi). Pentru că prin depășire noul se raportează mereu la ceea ce este vechi, el nu poate fi decît *anti-* (Marx, Nietzsche). În acest „tot mai" nu e vorba atît de viteză, cît de o îndesare a timpului însuși, o presare a lui: „cît mai...", cît mai degrabă. Așteptăm nerăbdători „și mai ...". S-a alergat 9,8 secunde pe suta de metri. Acum aștept deja 9,7 secunde.

În aceste condiții apare o neliniște a goanei, o neliniște la care nu există remediu și care e altceva decît *l'inquiétude* a lui Pascal, simplul neastîmpăr. Goana noastră e o cursă contra cronometrului, nu un divertisment. Timpul în sine devine istorie, dar altceva decît istoria tradițională. Timpul care se mișcă, timpul acesta în care gîfîim, în care trăim contra cronometrului, *timpul goanei* ca timp al nostru este *istoria modernă*. Sau, altfel spus, realitatea în care trăim noi „stă" pe o bază temporală și nu pe una stabilă. Și tocmai baza aceasta temporală pe care stăm ne face – de pe la Descartes încoace și de la Hegel în mod ferm – să privim realitatea ca istorie. Realitatea care în esența ei a devenit temporală este lipsită de orice stabilitate. Din această realitate, divinul, dacă n-a dispărut complet, oricum s-a estompat, lăsînd loc unei aventuri la scară umană a cărei bază este temporalitatea. În aceste condiții în care tot ce e stabil dispare și în care depășirea devine regulă, ade-

vărul își pierde temeiul: dacă tot ce au spus alții e depășit, ce spun eu este, la rîndul meu, depășibil. În neliniștea goanei nimic nu rămîne în picioare. Adevărul, în sens tradițional, nu mai e eficient, pentru că el nu mai poate oferi soluții. Marii filozofi n-au spus toți adevărul, dar cu toate acestea ei ofereau soluții. Problema lor era: „ce este lumea, omul, existența?" Ei concepeau răspunsul pe care-l dădeau ca „adevăr" și, indiferent dacă era sau nu așa, el era întotdeauna o *soluție*; iar ca soluție, el oferea lumii și vieții omului un sens. De-asta ei au avut importanță și de-asta și pînă astăzi filozofiei i se cere în continuare soluție și *sens*. În schimb, într-o lume istorică, așa cum este a noastră, în care mijloacele de investigație sînt științifice și nu metafizice, ceea ce se obține sînt nu soluții, ci certitudini științifice. În lumea noastră problema s-a schimbat: în locul soluției, a apărut suma de cunoștințe riguroase dobîndite de „oameni în mers", în progres, soluția lăsîndu-se așteptată cîndva, în viitor, ca „formulă universală" rezultată din totalul cunoștințelor noastre. Soluția va veni cînd progresul va ajunge la capăt, cînd își va atinge țelul. Dar are progresul un țel? Soluția aceasta lăsată în mîinile oamenilor de știință noi nu putem decît s-o amînăm. Trăim în suspendare, în postponerea soluției. Deși soluționează probleme mari sau mici, nici tehnica și nici știința (care se subordonează tehnicii) nu sînt în sine o soluție. Trăim într-o lume fără soluție, care tinde spre anularea nevoii de soluție. O asemenea lume-fără-de-soluție nu poate oferi un sens. Iar lipsa de sens, *Sinnlosigkeit*, este sursa pesimismului. Acest pesimism nu

vine din credința noastră că lumea merge rău, ci tocmai din sentimentul sau constatarea că ea nu are sens, mai precis că „sensul" într-o lume fără soluție nu mai are sens. Că „sensul" și căutarea lui au devenit nonsens. Acesta este locul în care ne aflăm.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În acest text sînt reunite cîteva „micro-prelegeri" ale lui Alexandru Dragomir, făcute după 1995. Ele ne erau prezentate de Dragomir pe parcursul întîlnirilor noastre ca „scurte comunicări" de 15–20 de minute, în fapt meditații inspirate îndeobște de realitățile cu care ne-am confruntat cu toții după decembrie 1989. Toate temele abordate aici sînt în acest sens actuale: Ne purtăm noi ca oameni liberi în esența lor sau doar ne-am eliberat? Care sînt limitele și paradoxurile feminismului? Talk-show-urile pe care le urmărim zilnic la televiziune ne spun oare că dialogul e cu putință sau că, dimpotrivă, el este total iluzoriu?
La baza textului se află atît notele luate la fața locului, cît și, în cazul prelegerii despre uitare, transcrierile de pe bandă făcute de Sorin Vieru.

Despre libertate și supușenie

Primul lucru de care ne izbim atunci cînd vrem să vorbim despre libertate este că, de fapt, noi nu știm ce este ea. Este un dat? Sîntem „liberi de la natură"? Și ce anume înseamnă asta? Sau, factual vorbind, a fi liber înseamnă a nu avea program, a nu avea „agendă"?

Știm, în schimb, foarte bine ce înseamnă supușenia, de vreme ce, așa zicînd, ne naștem în ea și trăim în ea. De mici copii trăim într-un perpetuu *regim totalitar*: ni se spune ce să facem în privința fiecărui lucru mai important. Primii șapte ani, de la țarc și pînă la primul an de școală, sînt anii supușeniei primare. Ne supunem cu strictețe programu-

lui pe care ni-l fac părinții acasă, educatoarele la grădiniță etc. De la 7 ani și pînă la terminarea facultății stăm în bănci și profesorii ne vorbesc de la catedră, care e întotdeauna, într-un spațiu fizic și simbolic, *sus*. Dumnezeu îi vorbește lui Moise, care ascultă „cu sfințenie" și se supune. Iar elevii „stau în banca lor". În sfîrșit, o dată cu terminarea facultății începe alegerea slujbei care este un fel de „aleg cui mă supun". Rezultă, din schițarea acestui parcurs, că pînă la pensie sînt supus, sînt ne-liber.

Trei concluzii se pot trage de aici.

1. Toată viața sîntem supuși și sîntem cu un asemenea firesc încît nici nu mai știm cît de multă supușenie este în noi.

2. Așa stînd lucrurile, noi nu gîndim libertatea în sine, ci în relație cu supușenia, ceea ce înseamnă însă că noi gîndim nu libertatea, ci eliberarea. Năzuința noastră este către eliberare, nu către libertate.

3. Libertatea nu este un dat metafizic fundamental, ci mai degrabă *un sentiment*, „sentimentul libertății", unul pe care îl dobîndești la capătul eliberării și care se bazează pe confuzia libertății cu eliberarea.

Ar fi însă greșit să se înțeleagă din descrierea fazelor supușeniei că ele sînt ceva negativ și că, într-o lume mai bună sau ideală, ele nu ar mai exista. Aceste faze sînt firescul însuși al vieții omenești și în economia vieții pămîntești nu ai cum altfel să procedezi. E bine însă să știm acest lucru și să știm că supușenia își are justificări depline atît pe plan individual, cît și pe plan social. E bine de asemenea să știm că pe lîngă această supușenie ne-voită, există și supușenia voită, asumată: intrarea într-un partid, francmasoneria, convertirea la o credință religioasă, recunoașterea legilor,

ascultarea unui maestru. Iar în toate aceste cazuri e vorba mai degrabă de o supunere spirituală, și nu de o supușenie, de o *supunere venită dinlăuntrul meu* și pe care am ales-o în mod liber.

Din toate cîte au fost spuse pînă acum reiese un singur lucru: *confuzia dintre libertate și eliberare*. Noi credem că atunci cînd ne-am eliberat sîntem, *ipso facto*, și liberi. Or, noi rămînem de fapt în negativul eliberării, în dobîndirea unei stări care a apărut prin negarea supușeniei, fără să știm, în chip pozitiv, ce înseamnă să fii liber. Este oare libertatea o proprietate miraculoasă înnăscută pe care apoi se așază, precum cărămizile pe o temelie, constrîngerile supușeniei? Cert este că port în mine *sentimentul* de libertate, legat ferm de eliberare și că, gîndind tot timpul dinăuntrul supușeniei în care trăim, noi gîndim eliberarea laolaltă cu sentimentul libertății.

Cum să facem atunci ca libertatea să fie altceva decît un sentiment care însoțește eliberarea, cum să facem ca ea să devină o stare în care să ne instalăm și din care *să iasă în permanență ceva*? Pentru majoritatea oamenilor libertatea este eliberare, urmată îndeobște de lene și de „fac ce vreau". Poate libertatea să devină *un bun*, atîta vreme cît, trăind într-o lume, omul trăiește în supușenie și aspiră, cel mult, la eliberare?

De ce dialogul pur nu e cu putință

Oriunde se vorbește – chiar și cu tine însuți, chiar și în poruncă sau în rugăciune – este locul dialogului: pe stradă, la telefon, în Parlament, la confesional, între îndrăgostiți.

Aici nu am însă în vedere dialogul agonic, sofistic sau pe cel interdisciplinar, ci heuristic și peirastic (*peirastikos*), așa cum este el definit de Thrasyllos și de Aristofan din Bizanț.

Propun o simplă *definiție de lucru* a dialogului: dialogul este dezbatere în comun, prin argumente logice, a unei teme (probleme), cu scopul rezolvării ei. Chiar și din această definiție de lucru rezultă că *dialogul ideal este irealizabil*.

Aproape orice dialog este pîndit de la bun început de două vicii: *viciul obiectului* – tema este prost pusă sau e prea vastă – și *viciul interlocutorilor*: fie 1) sînt de rea-credință, fie 2) au o funciară lipsă de deschidere pentru dialog: agoniștii, clericii, atotștiutorii, superiorii, resentimentarii.*

Ce se întîmplă pe parcursul dialogului, ce elemente survin, făcînd dialogul cu neputință?

1) lipsa de disciplină: întreruperi, prolixitate, contradicții, patimă, mîrlănie
2) argumente *ad hominem*
3) afectivități nemărturisite (pica, invidia)
4) argumente logic greșite

---

* A se compara acest loc cu cel din carnetele intitulate *Semințe*, notația din 1-07-1997:

„*Nedialogabili* (*inventar*):

– clerul de orice religie, dar sigur cel ortodox;
– comuniștii și extrema dreaptă;
– posesorii adevărului;
– fanaticii de orice fel;
– proștii care se cred deștepți;
– mincinoșii."

5) neînțelegerea argumentelor celorlalți sau nerăbdarea
6) abateri de la temă, voite sau nu

Dialogul este defavorizat și debilitat de cîteva elemente istorice. Primul element: vorbirea a fost dublată (dacă nu înlocuită) la un moment dat de scris. Care a fost urmarea, pentru dialog, a apariției scrisului se poate afla din dialogul *Phaidros* (cf. 274 și urm.) al lui Platon. Al doilea element: în epoca noastră mai ales, vorbirea devine pletorică și se degradează în vorbărie. În sfîrșit, vorbirea pierde astăzi trenul în favoarea imaginii și „acțiunii". Practic, la TV și în presă aflăm acțiuni: filme de acțiune, sport, evenimente, iar în politică decizii, măsuri luate, terorism, orice, dar nu vorbe. (*Talk-show*-ul este o replică debilă la toate acestea.) De unde *non-eficiența*, astăzi, a dialogului.

Să revenim puțin la condiția dialogului. Dialogul se bazează pe argumente logice, *raționale*. El este eminamente legat de *rațiune*, și anume de afirmația că rațiunea este egal împărțită la oameni. Cu toate acestea nu consensul și nu numărul interlocutorilor care intervin într-un dialog este criteriul adevărului, ci evidența, certitudinea, 2 + 2 = 4. Certitudinea pare a fi un criteriu garantat de subiect (*cogito ergo sum*) fundat ontologic. Deosebirea dintre certitudinea ontologică (de tip Descartes) și cea logică (de tip Aristotel) constă în faptul că cea logică e apriorică (cf. René Thom). Certitudinea logică a argumentelor este pură *în scris* (în manieră formalizată), și nicidecum în vorbit, ceea ce înseamnă că dialogul ideal este irealizabil. Ar exista, așadar, o analogie între dialogul

viciat și limbajul natural și dialogul pur și limbajul pur. Dar cum limbajul pur nu se poate obține în vorbire, dialogul pur nu e cu putință.

Despre bărbat și femeie

Primul lucru pe care-l putem spune cînd vorbim despre trup – în tradiție europeană, și nu islamică, de pildă – este că are părți rușinoase și părți nerușinoase. La femei, nerușinoase sînt fața și, să spunem, umerii, în vreme ce restul e rușinos. Fața este prin excelență partea publică a trupului, cea care poate fi expusă în agora și care aparține, așa zicînd, „tuturor" ca indice trupesc de identificare. Fața e partea ne-intimă a trupului, vileagul lui, partea lui publică, neascunsă, aceea care, expusă, face ca cineva să fie recunoscut de toți.

Restul trupului se sustrage spațiului public (vileagului) și el se dezvăluie mai degrabă în opusul spațiului public, în spațiul intim, ceea ce etimologic înseamnă „cel mai lăuntric". Există un drum spațial al intimității, care însoțește oarecum stadiile intimității trupești. Casa, salonul, dormitorul, patul reprezintă acest traseu al intimității și este evident pentru oricine că o casă e altceva decît agora (te simți „ca la tine acasă", unde poți umbla îmbrăcat oricum – sau dezbrăcat), iar dormitorul și patul sînt altceva, din punct de vedere intim, decît salonul. (Cînd ai musafiri, le prezinți „casa", dar nu neapărat dormitorul.)

Avem așadar un *spațiu exterior*, deschis, public, dezvăluit (vileagul), unul *interior* (cu gradele lui) și

unul *intim*. Interesant cum redă limba latină aceste grade. Adjectivul *interus* înseamnă „interior", dar tocmai în sensul de „despărțit de ceea ce e public". Comparativul este *interior*, iar superlativul este tocmai *intimus*, „intimul" de care am vorbit, adică ceea ce este interior prin excelență, un *nec plus ultra* al interiorității, locul cel mai îndepărtat de public, ceea ce nu se arată, ceea ce trăiește ascunzându-se. Desigur, intimitatea este un mediu și, ca atare, ceva exterior, dar este „exteriorul interiorului", este exteriorul proiectat dinăuntru și care, ca atare, rămîne intim, profund interior.

Intimitatea ca exterioritate proiectată dinăuntru, ca interior exteriorizat este spațialitatea creată de om și de aceea ea este un fapt spiritual, și nu o realitate fizică. Ea este cercul în centrul căruia mă aflu și pe care eu însumi l-am creat, ca viermele gogoașa. E *das Meinige*, „ceea ce este al meu", dar nu ca proprietate, ci ca radiație: mediul care poartă pecetea mea. Așa se și face că intimitatea, ca fiind interiorul tău prin excelență, te angajează. (Un copac nu are, în sens strict, nici un interior și nici o intimitate.) Angajîndu-ți ființa interioară, intimitatea e legată nu numai de pudoare (de ceea ce e rușinos), ci și de secret. Livrarea intimității este livrarea secretului fiecăruia dintre noi, secretul ființei noastre.

„Secret" (*secretus*) – separat, retras, izolat, ascuns – vine de la *secerno*, a despărți, a alege. Avem deci, cu sexele, o separare, o diferență care separă. Cînd vorbim de diferența dintre bărbat și femeie avem în vedere tocmai această diferență „secretă", cea care, prin

excelență, separă. În ordinea vieții, diferența dintre sexe este *la différence même*. Desigur, nu toată viața este sexuată (la protozoare reproducerea este asexuată, se face prin sciziparitate), dar cea evoluată biologic este. Sexul apare la un anumit nivel de dezvoltare biologică și la om evoluția pe care el o atinge este marcată *tocmai ca diferență* într-un sens vast.

Interesant este că prima diviziune a muncii se face pe sexe: bărbatul iese la vînătoare, în timp ce femeia rămîne „acasă", în peșteră. Bărbatul este din capul locului public, femeia – intimă. Femeia marchează fixitatea, asigură continuitatea vetrei, axialitatea căminului (Hestia, Vestala – întreținerea focului), bărbatul pleacă și vine. Aceste două „spațializări" ale sexului au generat analogii care trimit pe de o parte la caracterizarea celor două sexe, iar pe de alta la caracterizarea diferențiată a comportamentului sexual. Astfel, în măsura în care femeia e omul adăpostit, ocrotit, ascuns, feminitatea primește conotația de „slab", iar în măsura în care bărbatul este cel care iese în vastitatea plină de pericole a „lumii" și le înfruntă, masculinitatea o primește pe cea de „tare". Iarăși, femeia este „sexul slab", e vaginul care se deschide, în vreme ce bărbatul este „sexul tare", e penisul care, prin tăria musculaturii, se „impune" ca ceva puternic, ca o forță. Pe de altă parte, imaginea femeii care marchează stabilitatea și cea a bărbatului care vine și pleacă are o analogie evidentă cu actul sexual. Din acest punct de vedere, acuplarea este o victorie a femininului stabil în fața mobilității masculine tocmai pentru că ea te rupe de lume. Circe îl abate pe Odiseu de la traiectoria lui, îl fixează, sustrăgîndu-l aventurii și eranței sale, prin acuplare.

De organele sexuale și de actul sexual sînt legate pudoarea și rușinea. Am văzut la început că trupul are părți rușinoase și nerușinoase. De ce sînt organele sexuale rușinoase? Oare pentru că actul sexual te desparte de lume? Dar și timpul pe care-l petreci la „privată" te desparte de lume, atîta doar că în chip strict individual. Aici, mărturisesc, intru în ceață. De ce, natural fiind, actul sexual e rușinos? De ce este el intimul și secretul prin excelență, cel ce se ascunde de privirile tuturor? De ce *Symposion*-ul se petrece la o masă într-un salon, este con-vivialitate și nimănui nu-i e rușine să mănînce? De ce Eros e un zeu de vază, producător de magie, dar care nu operează decît între doi, în supremă intimitate? Intimitatea, pe de altă parte, nu e numai sexuală, iar la un intelectual pînă și cititul și scrisul sînt intime. Desigur, uluitor în cazul actului sexual este faptul că intimitatea se păstrează fiind totodată abolită, de vreme ce nu mai este doar *a ta*, de vreme ce o împarți cu altul. Uimitor este faptul, în actul sexual, că accepți să-ți livrezi altuia suprema ta interioritate, „secretul" tău, ceea ce te separă prin excelență de lume și te constituie în chip intim ca „tu". Asta înseamnă că în actul sexual intervine ceva care este mai puternic decît nevoia de a-ți păstra intimul și care în cele din urmă înfrînge pudoarea și rușinea. Acest „ceva" este atracția sexuală.

Dacă vorbim acum de *atracția sexuală*. Bineînțeles, bărbatul este atras de femeie și femeia de bărbat. Există o atracție sexuală *generală*, ca atracție pur și simplu (de gen), ca atracție a două principii complementare (*yin* și *yang* la chinezi). Discursul lui Aris-

tofan din *Symposion* vorbește exact de această complementaritate: femeia e atrasă de bărbăție și bărbatul de feminitate prin autocontrazicere, prin autonegare, prin nevoia de complementar. Dar atracția se produce și în legătură cu *datele* fiecărui sex. La o femeie sînt atras de sîni, de coapse, de șolduri, simt o exaltare la vederea lor. Dar de ce mă atrag irezistibil sînii unei femei? De ce ne excităm cînd îi vedem și, mai ales, cînd ni se dezvăluie? Și de ce ne excităm cu atît mai mult cînd vedem zona pelviană? De ce e de-la-sine-înțeles? Și, la fel, de ce se excită femeia la vederea penisului erect? Și de ce toate acestea zămislesc ascunsul, rușinea, secretul, magia, mitul? De ce ne atrage trupul celuilalt sex? Trebuie să recunosc că nu am nici un răspuns la toate aceste întrebări.

Dar atracția sexuală nu este numai generală, ea este și *specială*, selectivă. Cînd pe teritoriul vast al atracției sexuale survine iubirea, atracția devine din generalizată selectivă. Dragostea îmi spune că atracția este un general care trebuie de fiecare dată să se individualizeze. Drama lui Don Juan este că nu poate ieși din atracția generalizată, că el trăiește atracția *numai* ca generalizată și niciodată selectiv. E drept că, într-o cultură de tip masculin, Don Juan trece drept un erou (eroul atracției sexuale generalizate), în vreme ce omologul lui feminin, Messalina, să zicem, rămîne *une putain*.

În cazul iubirii, care operează selectiv înăuntrul atracției sexuale, apare un element nou care îndeobște se rezumă prin expresia că cei doi „se potrivesc". Dar acest „se potrivesc" apare dincolo de po-

triviri de concepții, de gusturi, de caracter etc. Este un „se potrivesc" care operează printr-o atracție selectivă *fizică*, prin ceea ce se numește îndeobște *coup de foudre*, dragoste la prima vedere. Alteori, acest „se potrivesc" se obține ca potrivire a diferențelor, a nepotrivirilor, atracția făcîndu-se tocmai prin contrarii: slabii sînt atrași de grase, scunzii de înalte, colericii de rezervați, calmii de agitați etc.

Am pus toate întrebările pe care le-am pus – și mai cu seamă întrebarea „de ce un lucru atît de natural ca atracția erotică a devenit secret, rușinos?" – nu pentru că aș fi putut da un răspuns, ci pentru a pune în raza lui *thaumazein*, a mirării, aceste de-la-sine-înțelesuri. Dar mai e ceva. Dacă ne este clar că la aceste întrebări nu avem răspuns, dacă ne e clar că *nu știm*, atunci abia ne putem da seama ce abuz teribil este să încerci să suprimi diferența sexuală. Prin acest abuz de rațiune, care confundă *diferența* cu *discriminarea*, se pierde tot cortegiul acesta al întîlnirii dintre sexe pe care tocmai diferența îl făcea cu putință. Se pierd pudoarea, taina, intimitatea, secretul. Cînd îți propui să suprimi diferența sexuală, problema nu este dacă poți – pentru că pînă la un punct chiar poți –, ci dacă e bine, e firesc să faci așa sau, dimpotrivă, este iresponsabil. Se poate reduce această discuție la o dezbatere „conservator versus progresist"? În cazul feminismului grav este că problema de *esență* este înlocuită cu una istorică și de acțiune. Întrucît diferențele sînt considerate discriminări și, ca atare, ele devin „nedrepte", se cere de urgență o *intervenție* a omului. Se trece de la *fenome-*

nologie la *etică* și apoi la *politică*: să reparăm o nedreptate! Feminismul – și aceasta este eroarea lui – pleacă nu de la diferență, ci de la stadiul ei degradat, care este discriminarea. Ar trebui să i se reamintească esențialul: misterul zeului Eros.

Despre oceanul uitării

Nu am de gînd să susțin o teză anume, ci singura mea ambiție este să vă împărtășesc intuiția pe care o am în privința uitării.

Tot ceea ce ni se întîmplă este *păstrat*. Husserl a folosit, pentru felul în care păstrăm ceea ce se petrece cu noi, cuvîntul „retenție". Toate cîte mi se întîmplă îmi sînt date în mod retenționat, ceea ce înseamnă, de pildă, că atunci cînd îmi aduc aminte că cineva mi-a spus un anumit lucru – să zicem că am afirmat cutare prostie – eu îmi aduc aminte și cînd și cu ce prilej anume mi-a fost spus lucrul acela. Bineînțeles că pot reține lucrul pe care l-am trăit în mod eronat: cel ce spunea că am afirmat o prostie nu a fost cutare persoană, ci o alta, de spus nu o spunea tocmai așa, ci altcum, iar momentul cînd mi-a spus-o putea de asemenea să fi fost reținut în mod eronat. Însă oricum ar fi, constituția memoriei noastre are aceste două caracteristici: reținem ceea ce ni se întîmplă și reținem întotdeauna împrejurările întîmplării și o dată anume legată de ea. Această „retenție", cum o numește Husserl, alcătuiește treptat capitalul nostru de amintiri, indiferent de faptul că aceste amintiri pot fi alterate o dată cu trecerea timpului, atît în privința conținutului, cît și a datării lor.

De fapt, dacă stau să mă gîndesc mai bine la ce se întîmplă cu lucrurile reținute de memoria noastră, pot distinge trei situații: ele pot fi reținute în mod corect pentru mai multă vreme: mi le amintesc peste cîteva zile, peste un an sau peste mai mulți. Sau, în al doilea rînd, le pot reține, dar, așa cum spuneam, cu erori de conținut sau de datare. Sau, în sfîrșit, pot pur și simplu uita și ce s-a întîmplat și în ce împrejurări și cînd anume.

Dar dacă așa stau lucrurile, atunci ne putem întreba – chiar dacă întrebarea poate să fie prost pusă – cîtă obiectivitate are amintirea noastră? Ceea ce înseamnă: cît din lucrurile care ni s-au întîmplat sînt pur și simplu reținute și cît din cele reținute sînt reținute corect în toate privințele? Cei ce au o memorie bună păstrează amintirea în conținutul și în datarea ei. Cînd, dimpotrivă, alterăm un lucru petrecut, înseamnă că apare o deformare a facultății memoriei. Asta nu înseamnă cîtuși de puțin că e vorba despre o boală psihică. Există o grămadă de cauze care pot face ca o persoană să deformeze amintirea ca atare, fie că acestea vor putea fi conștientizate sau vor rămîne inconștiente.

Ce înseamnă așadar a uita? Răspunsul e la îndemîna oricui: a uita înseamnă a pierde ceva din ceea ce știu sau din ceea ce am știut cîndva. Este evident că nu pot să uit ceea ce nu am știut niciodată. Numai că, ajunși în acest punct, simt nevoia să ridic o întrebare pe care în mod uzual nu obișnuim să o punem și la care nu e ușor de răspuns: cît și de ce se uită și cît și de ce se reține din ceea ce am știut cîndva? Un răspuns fără doar și poate corect, dar numai unul

în imediat, ar fi: reținem și ne amintim *cînd* avem și *cît* avem interes pentru obiectul amintit. Cele mai multe șanse de a fi uitate și pierdute au obiectele care nu mai prezintă nici un interes pentru noi. Și, tot așa: cînd nu uităm ceea ce ni s-a întîmplat și ceea ce am știut? Cînd amintirea celor întîmplate, din anumite motive de ordin sufletesc, dăinuie în noi.

Numai că răspunzînd în felul acesta noi rămînem, cu Husserl, pe un plan subiectiv. Or, ceea ce m-ar interesa pe mine este să aflu cît se reține și cît se uită, *obiectiv vorbind*, din toate cîte se întîmplă și din tot ceea ce știam. Și aici răspunsul, deși evident și simplu, este de fapt covîrșitor: se pierde *cu mult mai mult* decît se ține minte. Un adevărat ocean de lucruri intră în domeniul uitării în comparație cu puținătatea celor despre care ne amintim și știm. Și de vreme ce între ceea ce se întîmplă realmente și ceea ce se reține este o adevărată prăpastie, atunci devine dintr-o dată semnificativă munca de reținere a celor întîmplate. Și aici e iarăși important să constați cum unele lucruri se întîmplă și amintirea lor este cultivată, în timp ce altele *sînt date uitării*, cum se spune în bună limbă română. Parte din răspunderile ministerelor culturii de pe lumea asta constă tocmai din această întreținere a amintirii celor despre care se consideră în mod unanim că sînt demne de amintit și care, ca atare, nu trebuie lăsate pradă uitării. Totul, de la pietre funerare, biserici, monumente etc. și pînă la discursuri, intră aici. E vorba mereu de două planuri distincte: evenimentul ca atare și munca de întreținere a amintirii acestui eveniment. Iar dacă noi vorbim despre uitare este tocmai pentru că ne pre-

ocupă munca de întreținere a amintirii. Iar cînd vorbesc de „munca de întreținere a amintirii" am în vedere una din cele mai importante activități umane, o activitate care își are propriile ei tehnici, care comportă o instituționalizare și care recurge la mijloace specifice de a acționa în domeniul sufletesc și spiritual.

Cu toate că există această activitate, cu toate că strădania omului poate obține multe, rămîne ca element obiectiv faptul că cea mai mare parte a realității cade în domeniul uitării. Cum spuneam mai sus, avem un întreg ocean al uitării în comparație cu minusculul lac al amintirii. Dar chiar și așa, efortul imens de a păstra trebuie considerat în mod separat. Este impresionant că putem citi astăzi – după 2 800 de ani! – *Iliada* și *Odiseea*. În linii mari, întreaga noastră cultură constă de fapt din tot ce a putut fi salvat din naufragiul uitării.

Acum însă apare o nouă problemă: salvînd tot ceea ce salvează, aplică oare spiritul uman întotdeauna o măsură justă? Ne vom grăbi să spunem: dacă îl știm pe Homer este numai și numai pentru că acum 2 800 de ani el a creat niște capodopere veritabile. Același lucru îl spunem și despre Shakespeare și, mă rog, despre alții *de eiusdem farinae*. Sîntem înclinați atunci să credem că și atunci cînd e vorba despre creațiile din zilele noastre se păstrează ceea ce este valoros și numai întrucît este valoros. Am mari dubii în această privință. De ce? Pentru că măsura care se aplică acestor creații, altfel spus judecățile noastre, ține de un anume *Zeitgeist*. Am să dau primul exemplu care îmi vine în minte. Pe vremea

studenției mele ne întrebam care este cel mai mare poet al epocii noastre. La fel ca și alții, credeam și susțineam în mod răspicat că, în materie de poezie, Rilke, autorul *Sonetelor* și al *Elegiilor*, este de nedepășit. Că este, ce mai încolo-încoace, un *nec plus ultra*. Mai ales după ce am depus efortul cerut de stăpînirea germanei din *Sonetele către Orfeu* totul mi s-a părut a fi de o frumusețe fără seamăn. După ce marea epocă a lui Goethe și Schiller trecuse, ceilalți poeți păreau niște pigmei în comparație cu Rainer Maria Rilke. Acesta urca pe podiumul Poeziei universale, primind medalia de bronz, dacă nu medalia de argint. Am început așadar prin a crede că Rilke era culmea neîntrecută a poeziei și că după el nu mai poate urma nimic. Astăzi sînt departe de a mai crede că selecția operată are o semnificație absolută. O să mă întrebați atunci pe cine aș pune în loc și cum ar arăta o selecție justă. Și aș răspunde mai întîi că ar putea fi citate și alte cîteva nume, și aș răspunde mai ales că, în general, nu se mai pune problema de a alege pe întîiul dintre poeți, autori sau curente. Iar în al doilea rînd aș răspunde că între timp am învățat că mor și culturile, mor și civilizațiile.

Ce merită să reținem din tot ce am spus pînă acum? În primul rînd că *normală este uitarea* și că, deși reprezintă un fenomen negativ și nu pare a fi necesară, ea stă în natura noastră și afectează în mod decisiv natura realității. De aici rezultă un al doilea lucru, anume că evenimentul nu poate fi păstrat fără un efort de întreținere, că trecutul nostru este format din ceea ce se păstrează, că istoria noastră și orice parte a ei este tot ce s-a putut salva dintr-un naufra-

giu. Faptul acesta nu cred că îl conștientizează nici omul obișnuit, nici omul de cultură. Acesta din urmă operează cu un material pe care el tinde să-l confunde cu realitatea trecută și nu cu puținul care s-a păstrat din ea. Altfel spus, el nu are neapărat conștiința *restului* salvat din naufragiul uitării. În sfîrșit, aspectul cel mai vulnerabil în toată această istorie este că întreținerea presupune o selecție, iar noi nu avem argumente și dovezi că selecția aceasta a fost operată obiectiv. Tot restul neselectat – noianul de fapte, de evenimente, de canale pe care circulă informația și chiar de documente – este condamnat, prin uitare, la neființă. Din acest punct de vedere, travaliul cultural pare, în raport cu tot ce rămîne sortit uitării, derizoriu. Ceea ce am vrut să vă comunic este că sîntem tot timpul instalați într-un ocean al uitării.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Partea a II-a

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SOCRATE. ÎNFRUNTAREA FILOZOFIEI CU CETATEA

Acest text a avut la bază (A) notele luate de Gabriel Liiceanu în timpul unor prelegeri despre Apărarea lui Socrate *ținute de Alexandru Dragomir, precum și (B) un text scris de Alexandru Dragomir.*

(A) Prelegerile au fost ținute în aprilie–iunie 1986; una din aceste prelegeri, ținută la 26 aprilie 1986, a fost dedicată lui Mircea Eliade, ca omagiu adus acestuia la stingerea din viață.

(B) Textul este intitulat Socrate *și a fost scris în septembrie–noiembrie 1981 la Sibiu și București. Acest text se încheie cu următorul pasaj, adresat lui Constantin Noica:*

> *Dragă Dinule, m-am plictisit. Toată admirația pentru cei ce scriu, sînt niște eroi. Dar cum poți să scrii, cînd ai putea să gîndești? Numai femeile nasc, noi concepem* (sic). *Ar mai fi de scris despre „știu că nu știu" ca început de drum și despre scepticism [ca un] capăt de drum; despre filozoful în agora, cu un interuman* realiter, *și filozoful într-o încăpere* surchauffée, *cu un interuman abstract (îți amintești că pentru Descartes argumentul de bază pentru respingerea în bloc a științei anterioare este că tot ce se discută – [i.e.] dialoghează – e fals); despre analogiile și diferențele dintre „știu că nu știu" și* cogito ergo sum *și îndeosebi [despre faptul] că Socrate vorbește despre știut,* aber er meint *ontologicul, iar Descartes vorbește despre ontologic,* aber er meint *știința. Și cîte și mai cîte.*

Aceste două surse, (A) și (B), au fost mai întîi împărțite în fragmente. Fragmentele au fost apoi combinate într-o anumită ordine, după care textul astfel rezultat a fost împărțit în mai multe secțiuni. Unele pasaje au fost omise (repetiții, divagații, citate din diferiți autori pentru care nu se indică sursa); altele au fost exprimate mai succint și multe au fost reformulate. O serie de pasaje îmi aparțin; ele au fost însă scrise în spiritul interpretării lui Alexandru Dragomir (pe care, pentru a spune așa, mi-am însușit-o).

Pasajele referitoare la Descartes din § 3 nu au nici un corespondent în (A) sau (B); ideile exprimate acolo îi aparțin însă lui Alexandru Dragomir, care mi le-a împărtășit de-a lungul mai multor discuții avute în anii 1996–1997. Pasajul în care apare citatul din Demonii, *în § 6, provine din prelegerile ce au stat la baza textului* Despre lumea în care trăim. *De asemenea, segmentul § 2, a) este o reconstrucție a unui discurs despre Socrate rostit la începutul prelegerii din care a rezultat textul* Modalități de autoînșelare.

... doar e știut lucru că Socrate se deosebește prin ceva de ceilalți oameni.

(Platon, *Apărarea lui Socrate*, 34 e)

Dacă voi spune că binele cel mai mare pentru om este să se îndeletnicească în fiecare zi cu virtutea și cu celelalte probleme despre care mă auziți discutînd și făcînd analize asupra-mi și asupra altora, și dacă voi zice, de asemenea, că nu este de trăit o viață ce nu se supune acestei cercetări, încă mai puțin mă veți crede.

(*ibid.*, 38 a)

Hegel l-a numit pe Socrate *Hauptwendepunkt des Geistes*, „punct de cotitură al spiritului"[1]. Iar Heidegger, vorbind despre el, a spus: dacă din vremea lui Socrate și pînă astăzi, nici un alt regim democratic nu a mai condamnat la moarte un filozof, aceasta nu înseamnă decît că din vremea lui Socrate și pînă astăzi nici un filozof de statura lui nu a mai trăit într-un regim democratic[2]. Merită așadar să ne

[1] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 441.

[2] V. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe*, Band 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 84–85.

întrebăm cine a fost Socrate – singurul dintre filozofi care s-a împotrivit anumitor lucruri.

Să ne uităm, pentru aceasta, în *Apărarea lui Socrate*, sau, cum i se mai spune, *Apologia*, textul lui Platon. În orice dialog platonician se vorbește despre ceva – despre curaj, despre înțelepciune, despre neființă etc. Aici, în *Apologie*, nu se vorbește, în acest sens, despre nimic. Aici, și numai aici, Socrate vorbește despre el însuși; aici, și numai aici, se poate vedea ce fel de om a fost Socrate.

Apologia conține pledoaria pe care Socrate a rostit-o în apărarea sa, în procesul ce i-a fost intentat la Atena. Cum arăta scena? 500 de atenieni îl judecă pe acest om singur, mic, urît, neîngrijit; iar acest om – care știa foarte bine că va fi executat și că pledoaria prin care încerca să se apere îi prilejuia ultima sa apariție în public (cf. *Gorgias*, 521 b–522 a) – adoptă o poziție ce îi încriminează pe propriii săi acuzatori.

Acuzatorii lui sînt doi cetățeni atenieni, Anytos și Meletos, iar actul de învinuire (potrivit celor spuse de Socrate în *Apologie*) sună astfel:

> Socrate săvîrșește lucruri nelegiuite și iscodește atît cele de sub pămînt, cît și cele cerești, precum preface prin vorbire cauza rea într-una bună; el învață și pe alții aceleași lucruri. (19 b)

La 24 c actul de învinuire apare într-o formulare mai precisă:

> Socrate săvîrșește lucruri nelegiuite; el strică pe tineri, nesocotește zeii în care crede cetatea și se închină la alte zeități, noi.

Acuzatorii lui Socrate nu sînt însă numai Anytos și Meletos. Pe lîngă ei, spune Socrate,

> am avut mulți vrăjmași, care de mulți ani mă ponegresc prin fel de fel de neadevăruri. [...] ei sînt mulți și mă vorbesc de rău față de voi de multă vreme, [...] iar cel mai rău lucru pentru mine este că nu am putința să le știu și să le dau numele, afară de unul singur, care este și autor de comedii.
>
> (18 b–d)

Socrate, așadar, nu este judecat numai pentru ceea ce stă scris în actul de învinuire: el este judecat pentru viața lui întreagă și pentru felul său de a trăi în general. Iar acuzatorii lui nu sînt doar Anytos și Meletos, ci mulți alții, rămași fără chip, asemenea unor „umbre" (cum li se spune la 18 d). Socrate este un filozof, un individ suspect, o ființă stranie, care face ca filozofia să se apropie de lucrurile sacre. Cetății nu-i place acest lucru și se apără; astfel, se ajunge la o înfruntare între cetățenii Atenei și Socrate, iar acesta transformă propriul său proces într-o înfruntare a filozofiei cu cetatea.

Socrate, cum știm, a pierdut procesul și a fost condamnat la moarte. Va fi fost el însă într-adevăr vinovat? În pledoaria sa, Socrate spune trei lucruri: întîi, că el se deosebește de toți ceilalți oameni; apoi, că activitatea lui este de inspirație divină; și, în sfîrșit, că activitatea lui îi vizează pe concetățenii săi. Astfel rezumată pledoaria, totul pare simplu; dar textul ridică o sumedenie de probleme, nu numai prin complexitatea sa (ca mai toate textele lui Platon), ci în-

deosebi prin orizontul foarte cuprinzător pe care îl deschide. Să vedem așadar mai îndeaproape ce a spus Socrate în apărarea sa.

§ 1. Oracolul

Socrate spune că el se deosebește de toți ceilalți oameni întrucît, în loc să se ocupe de averea sa și să se îndeletnicească cu treburile politice, se cercetează pe sine și pe ceilalți (36 b–c). De ce face asta? Fiindcă este misiunea lui divină.

Întrebat fiind cine este cel mai înțelept om, oracolul din Delphi a dat următorul răspuns: nimeni nu este mai înțelept decît Socrate (21 a). Socrate nu crede însă că ar fi în posesia vreunei înțelepciuni; dimpotrivă, tot ce știe este că nu știe (21 d). Răspunsul oracolului, așadar, îl nedumerește și îi apare drept un „scandal": el știe că nu știe nimic și totuși oracolul afirmă că nimeni nu este mai înțelept decît el. Ce a vrut atunci să spună oracolul? Sau, poate, oracolul pur și simplu s-a înșelat?

După ce multă vreme a stat la îndoială (21 b), Socrate se hotărăște să verifice el însuși răspunsul oracolului și să arate tuturor fie că alții sînt mai știutori decît el (21 c), fie că răspunsul este de netăgăduit (22 a). Activitatea socratică purcede așadar de la oracol, iar opoziția dominantă nu este între Socrate și concetățenii săi, ci între Socrate și oracol. Totul, de fapt, stă la Socrate sub semnul divinului: originea activității sale este divină; felul lui de a trăi este o

rămînere în „slujba Zeului" (23 b; v. și 30 a); iar el însuși este, potrivit spuselor sale, un dar divin făcut cetății (30 e). Îngîmfare? Socrate însuși dezminte (34 e); dar, atunci, cum să luăm gestul său de a-și pune întreaga viața sub semnul divinului?

Nu ne stă în putință să știm ce credea Socrate cu adevărat despre divin[3]. Știm însă că prezența divinului în existența cuiva îi conferă acesteia o anumită gravitate. Or, tocmai acest lucru a vrut Socrate să îl scoată în evidență: spunînd că întreaga lui viață stă sub semnul divinului, el voia să le spună concetățenilor săi că activitatea sa se desfășoară într-un registru grav și că el trebuie de aceea să fie luat în serios. Prezența divinului în viața lui Socrate reprezintă garanția gravității întregii activități socratice.

Concetățenii săi nu l-au luat, însă, în serios. Oricît le-a spus el că ceea ce știe este că nu știe, ei nu l-au crezut și l-au condamnat la moarte. Cu toții, de fapt, de mai bine de două mii de ani, facem întocmai ce au făcut cei care l-au condamnat la moarte: nu îl luăm în serios, ci credem că se preface, că e „ironic". Nu am avut curajul, nici măcar o dată, să-l luăm în serios și să ne cufundăm în ceea ce pentru el a fost sensul existenței sale.

---

[3] Pentru a înțelege cu adevărat ce spune Socrate în *Apologia*, este esențial, cred, să înțelegi cîmpurile de relații dintre Socrate și divin, pe de o parte, și cele dintre Socrate și concetățenii săi, pe de alta. Astăzi, aceste cîmpuri de relații ne sînt însă greu accesibile, fiindcă nu mai avem înțelesul grec nici al divinului, nici al relațiilor dinlăuntrul unei cetăți; iar exegeza modernă, în loc să lumineze lucrurile, mai mult le-a întunecat.

§ 2. *Cercetarea*

a) Introducere. Temeiul fenomenologic al cercetării

Viața noastră stă sub semnul posibilului; căci noi, oamenii, putem fi în multe feluri. Noi sîntem de fapt, pentru a folosi expresia lui Heidegger, o putință-de-a-fi (*Seinkönnen*)[4]. Eu pot să mă ocup cu filozofia, sau pot să mă dedic muzicii, sau pot să-mi irosesc viața. Și eu pot – în funcție de circumstanțe, firește – să aleg una sau alta din posibilitățile ce-mi stau înainte. Pot și să nu aleg, desigur, adică pot să mă las dus de val și să fiu ceea ce m-a împins viața să fiu. Dar nu pot să exclud complet alegerea. Eu aleg, aleg mereu, aleg să fac un lucru și să nu fac un altul. Aleg să privesc în sus sau în jos, aleg să întorc capul. Revin însă la situația în care pot să aleg să fiu una sau alta din posibilitățile ce-mi stau înainte. Această alegere are drept temei o cunoaștere. Eu aleg să fiu filozof și nu pianist pe baza unei cunoașteri pe care o am despre mine, despre muzică și despre filozofie. Cunoașterea, așadar, e ceva care îmi determină existența. Știu că nu am ureche muzicală, știu că nu am voce, știu că nu am simț ritmic, și atunci aleg să nu dau la Conservator. Știu în schimb că îmi place să citesc filozofie, că am o oarecare înzestrare și putere a minții pentru a mînui argumente filozofice, și că mi-ar plăcea să stau undeva retras și să meditez la marile probleme filozofice; și atunci, în baza aces-

[4] V. M. Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, pp. 196–204 (pp. 143–148 în ediția standard a textului german).

tei cunoașteri despre mine însumi, mă înscriu la facultatea de filozofie. S-ar putea ca această cunoaștere în baza căreia eu aleg să mă ocup cu filozofia și nu cu muzica să fie întemeiată. Dar la fel de bine s-ar putea ca ea să nu fie întemeiată, ca eu să nu am la drept vorbind o bună înzestrare pentru a face filozofie. Și atunci, dacă aleg să mă ocup cu filozofia, devin un veleitar, și, dacă sînt onest, va trebui să recunosc, cîndva, că nu am ales bine. Și nu am ales bine pentru ca nu am *știut* de fapt să aleg.

E greu să știu cu adevărat ce înzestrare am și ce anume să aleg să fiu. Dar cum poți ști ce înseamnă o viață de om împlinită, pentru a o putea alege? Aș vrea să trăiesc frumos și adevărat și să mă împlinesc ca om, dar ce anume înseamnă a trăi frumos și adevărat și a te împlini ca om? Trebuie să știu ce înseamnă toate aceste lucruri pentru a putea să aleg o astfel de viață. Dar cum pot ști toate aceste lucruri? Cum pot să aleg în cunoștință de cauză viața cea mai frumoasă și mai adevărată? Răspunsul lui Socrate este: nu putem ști. Omul este o alegere a vieții lui, alegerea se întemeiază pe o cunoaștere, dar o cunoaștere a ce înseamnă o viață de om frumoasă și adevărată și împlinită nu putem avea. Tot ce putem ști este de fapt chiar acest lucru, și anume că o astfel de cunoaștere nu putem avea. „Știu că nu știu": asta e tot ce putem spune în această situație. Știu că nu știu ce este o viață de om împlinită, și atunci nici nu pot alege o astfel de viață. Ce ar fi atunci de făcut potrivit lui Socrate?

Socrate, știm de la contemporanii lui, și-a petrecut întreaga viață în discuții despre ceea ce am putea

numi elementele unei vieți împlinite: curajul, virtutea, dreptatea, frumosul, înțelepciunea. El acest lucru a ales: să discute cu cei din preajma sa despre ce anume ar putea fi o viață de om împlinită. Și a ales acest lucru pentru că nu este altceva de făcut. Nu putem decît să discutăm fără încetare, și a discuta fără încetare despre ce anume ar putea fi o viață împlinită este singurul mod de a nu scăpa din vedere faptul că nu știm cu adevărat ce ar putea fi o astfel de viață. Nu putem decît să stăruim în întrebările noastre asupra a ceea ce este o viață împlinită. Nu putem decît să filozofăm. Socrate întruchipează așadar o situație: situația în care ne aflăm noi, oamenii.

Dacă oricărui răspuns îi corespunde o întrebare, nu oricărei întrebări îi corespunde un răspuns. Există întrebări fără răspuns, adică întrebări care continuă să stea în picioare în pofida răspunsurilor pe care le-au primit. Domeniul acestor întrebări este filozofia. Sigur că filozofia a dat o seamă de răspunsuri întrebărilor filozofice, de pildă întrebării „ce e lumea?" Dar răspunsurile filozofiei nu înlătură întrebările filozofice: în filozofie întrebările supraviețuiesc răspunsurilor. Domeniul întrebărilor fără răspuns este astăzi neglijat. El a fost de fapt, în mod voit, înlăturat. Astăzi, întrebările fără răspuns sînt considerate a fi întrebări neștiințifice. Și cum totul astăzi se învîrte în jurul științei, domeniul prin excelență al filozofiei nu putea decît să fie dat la o parte. Dar întrebările acestea fără răspuns există, chiar dacă noi le ignorăm.

Socrate a fost primul gînditor european care a scos în evidență această situație în care ne aflăm: noi

sîntem alegerea vieții noastre, dar cunoașterea în baza căreia am putea alege cea mai bună viață nu o putem avea, și atunci tot ce ne rămîne de făcut este să stăruim în întrebările ce poartă asupra celei mai bune vieți, adică să rămînem, discutînd unii cu alții, în spațiul întrebărilor fără răspuns. Această situație în care sîntem prinși este temeiul fenomenologic al cercetării socratice. Nimeni, nici înainte, nici după Socrate, nu a mai întruchipat, cu propria lui viață, această situație în care sîntem prinși. Nimeni, în afara lui, nu a întruchipat, cu propria lui viață, filozofia însăși.

b) A ști–a nu ști

Să revenim acum la oracol. Dorind să verifice răspunsul oracolului, Socrate începe să-i cerceteze pe concetățenii săi. Cine sînt cei cercetați? Ei sînt toți cei ce cred a ști ceva: oamenii politici, poeții și meșteșugarii. Lista, după Socrate, e completă (21 e); și așa trebuie să o gîndim și noi, căci aceste trei profesiuni, în realitate trei tipuri de pseudoștiință, sînt cele care delimitează, în viziunea lui Socrate, spațiul lui „a crede că știi ce nu știi".

Să îi luăm pe rînd. Oamenii politici: cu cît pretind că sînt mai știutori, cu atît se vădește că știu mai puțin. Cu cît înaintezi pe drumul lor, cu atît te depărtezi de adevăr (21 c–d)[5]. Artiștii: despre poemele lor, întotdeauna alții sînt cei care știu să vorbească

[5] Ar fi de reținut, poate, că dintre toți, omului politic i se pare, mai mult decît celorlalți, că el este cu adevărat înțelept (cf. 21 c).

mai bine; ei, artiștii, sînt „entuziasmați", locuiți și inspirați de zeu, dar în rest sînt iresponsabili (22 b–d). Ei nu dau seamă cu adevărat de lucrurile despre care vorbesc și nu pot fi trași la răspundere. Ei nu sînt ei. Nu poți spune că cineva știe ceva dacă acel cineva nu este el. Ei nu știu ce vorbesc, căci altcineva vorbește prin ei, cineva care îi vizitează de sus (v. și *Ion*, 535 e–536 a). În fine, meșteșugarii: spre deosebire de oamenii politici, aceștia știu totuși ceva – meșteșugul lor. Numai că și ei, ca și poeții, cred că știu și ce sînt *ta megista*, „lucrurile cele mai însemnate", adică cele privitoare la bine și rău (*Apologia*, 22 d; v. și *Gorgias*, 472 c și *Alcibiade I*, 131 b). În numele științei tale, ajungi să crezi că știi cum stau lucrurile în orice domeniu; cel care știe să-și facă treaba cade astfel în păcatul lui „cred că știu". Dar tocmai din cauza a ceea ce știi ajungi să nu pricepi *talla*, „celelalte lucruri" (*Apologia*, 22 d).

Orice știință are ca obiect un domeniu ontic: botanicul, zoologicul etc. Socrate spune, în fond, că atunci cînd începi să cunoști unul din aceste domenii ontice, începi să crezi că le cunoști pe toate. Socrate nu tăgăduiește că meșteșugarii știu ceea ce este legat de meșteșugurile lor; el spune doar că știința unui meșteșugar îl face pe acesta să creadă că știe și ceea ce este în afara meșteșugului său. Căci de cîte ori știi să faci o treabă, începi să crezi că știi și ce nu știi; știi, să zicem, matematică și apoi începi să crezi că te poți pronunța și în probleme de democrație. A te pricepe la ceva naște așadar o lipsă de măsură, iar această lipsă de măsură „întunecă înțelepciunea proprie" (22 e). A ști ceva implică un risc: dacă alegi

o știință anume, intri în închidere și drumul către adevărata știință, cea care are ca obiect „lucrurile cele mai însemnate", ți se blochează. Cunoașterea unui domeniu anume nu numai că nu-ți deschide calea către cunoașterea întregului, ci ea îți blochează chiar această cale[6].

În *Apologie* (și, într-o oarecare măsură, și în celelalte dialoguri socratice) totul se desfășoară pe trei planuri, fiecare din ele fiind determinat de o dualitate: „a ști–a nu ști", „viață–moarte" și „bine–rău". Pentru Socrate, am putea spune, condiția umană se înscrie în spațiul acestor trei dualități; a fi om înseamnă pentru el a sta între aceste trei dualități: între

[6] Avem de-a face aici cu o ambivalență: specializarea implică simultan o *sophia* și o *amathia*, o „știință" și o „neștiință", iar ele sînt legate împreună (v. ocurenta lui *amphotera*, la 22 e). În *Protagoras*, la 321 d, se face deosebire între acele specializări, *technai*, ce izvorăsc dintr-o necesitate a vieții, și acele probleme care nu izvorăsc dintr-o asemenea necesitate, cum ar fi problema binelui și a răului, a virtuții etc. Această deosebire trimite de fapt la discrepanța ce există între extraordinarul tehnicii și nepriceperea utilizării ei (discrepanța la care trimite cumva și atacul împotriva scrierii din *Phaidros*, 274 e). Nu avem aici cum să nu ne gîndim la problema tehnicii în epoca noastră. Tehnica pune azi binele și răul în umbră. Știind, tehnica crede că știe totul. Modul tehnic de a privi lucrurile face imposibilă vederea ansamblului în care apar binele și răul. Tehnica, oricît de înaltă ar fi ea, nu ne spune nimic despre bine și rău. Binele și răul se referă la cum utilizezi un lucru, iar tehnica nu te învață asta (cf. *Phaidros*, 274 e). Certitudinea tehnicii se opune incertitudinii morale a utilizării ei; iar cel în stare să judece ce este păgubitor și ce nu este păgubitor în aceste tehnici nu mai există astăzi.

viață și moarte, între a ști și a nu ști, între bine și rău. Potrivit lui Socrate omul există așadar în acest spațiu al lui „între".

Am să fac o paranteză. Modul de a ieși la iveală al lui „între", al lui *meson*, este întrebarea. Întreb cînd mă aflu între două lucruri; iar întrebarea vine din caracterul de *meson* al omului (întrebarea nu vine din neștiință, ci din conștiința faptului că știu că nu știu). Întrebarea provine așadar din situarea aceasta a omului în spațiul situat între „a ști" și „a nu ști" (v. și *Banchetul*, 203 e) și ea reflectă, pentru Socrate, însăși condiția noastră de oameni. În toate dialogurile socratice păcatul de moarte este să crezi că știi ce nu știi. Din momentul în care începi să crezi că știi ai depășit condiția ta de om și începi să greșești; de aceea întrebarea era, pentru Socrate, *ultimul răspuns*.

Să revenim însă la cele trei dualități. Într-o primă instanță, cercetarea socratică pare a viza numai prima dualitate – „a ști–a nu ști". Numai că ea, această dualitate, este inseparabilă de celelalte două și acest lucru este esențial pentru înțelegerea lui Socrate. Trebuie deci să ne oprim și asupra acestor două dualități, „viață–moarte" și „bine–rău".

c) Viață–moarte

La Socrate există, într-un anume fel, o rămînere în negativ: daimonul său îi spune numai ce să nu facă; singurul lucru pe care el îl susține este „știu că nu știu"; oracolul decretează că „nimeni nu este mai înțelept ca Socrate"; procesul lui este unul nedrept; apărarea sa este făcută într-un ceas cînd el știa

foarte bine că va fi condamnat la moarte; iar el moare știind că se sacrifică pentru salvarea unei cetăți ce nu are nici o șansă de a fi salvată.

Negativul are faima de a nu fi bun; de aceea, el provoacă un neastîmpăr, o nevoie de ieșire în pozitiv. În istoria filozofiei problema negativului este omniprezentă. Ea apare la Parmenide, la Heraclit și Xenophan, la Platon și Aristotel, la Descartes și Kant, la Spinoza, la Kierkegaard, la Nietzsche și la Heidegger. De cele mai multe ori, există însă o transformare a negativului în pozitiv. Îndoiala lui Descartes, de exemplu, este un negativ care devine pozitiv în ceea ce îi urmează – în *cogito ergo sum*. Să ne întrebăm așadar dacă și negativității lui Socrate îi corespunde un ce pozitiv.

În ce privește știința lui Socrate, ea se transformă în cele din urmă în ceva pozitiv, căci ea este cea care îl dovedește a fi un înțelept (în timp ce pozitivul „știutorilor" se transformă în ceva negativ, atunci cînd pretinsa lor știință este dezvăluită ca fiind doar o iluzie). Dar nu numai neștiința lui duce în final la un ce pozitiv.

La începutul *Apologiei*, Socrate le cere judecătorilor să nu se încreadă în acuzatorii lui, care au spus că el este „primejdios în vorbire" (*phainômai deinos legein*, 17 b). *Logos*-ul socratic este așadar un *logos deinos*, o vorbire periculoasă, căci el duce la moarte. Dar și moartea se transformă în cele din urmă în ceva pozitiv.

Moartea este, privită dinlăuntrul vieții, o negație a acesteia; ea este, deci, într-o primă instanță, ceva negativ. Faptul că știu că voi muri mă întoarce însă

asupra vieții, căci mă face să-mi pun întrebarea: ce sens are propria mea viață?[7]. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă, în primul rînd, că viața se înscrie în planul lui „a ști". Viața, cu alte cuvinte, este obiect al unei științe a vieții; și ea, această știință, îmi permite să răspund la întrebarea: ce sens are propria mea viață? Acea știință care mă ajută să determin sensul vieții mele are drept obiect, după Socrate, binele și răul.

d) Bine–rău

Există mai multe feluri de adevăruri. Unele sînt personale: mi-am scrîntit piciorul. Altele sînt impersonale, dar pot deveni personale: citesc că usturoiul e bun pentru inimă și încep să mănînc usturoi. Există însă și adevăruri impersonale care rămîn impersonale; de pildă: greutatea atomică a hidrogenului este 1. Acesta este un adevăr care mă interesează, poate, dar care nu poate deveni personal. Dar așa ceva nu ar trebui să ne pară firesc. Dimpotrivă, e de mirare că există așa ceva, căci tot ce nu privește subiectivitatea mea este ciudat. Cunoașterea lucrurilor care nu mă privesc nu s-a născut însă de la sine; ea a apărut în timp și este o „realizare" istorică.

Problema binelui și a răului este, pentru a spune ca Hegel, *eine subjektive Objektivität*. Ea este deopotrivă personală și impersonală. În acest plan deo-

[7] Această întoarcere asupra vieții nu este totuși pe de-a întregul pozitivă; căci perspectiva morții poate răsturna *die Rangliste*, lista de valori pe care o ai atunci cînd nu te gîndești la moarte. Despre această răsturnare vom vorbi însă mai tîrziu.

potrivă personal și impersonal se pune pentru Socrate problema cunoașterii binelui și a răului.

Virtutea unui lucru este esența lui. Virtutea unui lucru apare cînd el funcționează pe măsura esenței sale. La Socrate nu este așa. El nu ontologizează, încă, binele. Și e singurul care nu a făcut acest lucru. Problemele ontologice nu se pun pentru Socrate. Pentru el un singur lucru era important: să știi ce e bine și ce e rău pentru a ști ce să faci cu *viața ta*. Ce e bine și ce e rău – atît ar trebui, potrivit lui Socrate, să ne intereseze. Atît și nimic mai mult – nu cosmosul, nu esența lucrurilor. Socratic ar fi deci să spunem nu: „la atît mă pricep, în rest nu știu", ci: „matematica, astronomia etc. nu mă interesează; ideea morții mă face să-mi pun problema sensului vieții mele și tot ce mă interesează este să știu ce e bine și ce e rău pentru a ști ce să fac cu viața mea" (chiar dacă, în acest domeniu al binelui și al răului, știința noastră nu va fi decît un reflex vag al unei înțelepciuni divine, căci noi vom rămîne mereu în spațiul lui „între").

În mod bizar însă, tocmai despre bine și rău nu am decît o cunoaștere difuză. De fapt, despre toate lucrurile importante nu am decît o cunoaștere difuză. Ce este timpul? Știu ce este timpul – pentru a folosi expresia Sfîntului Augustin – doar dacă nu mă întrebi ce este el[8]. Ce este ființa? Cu toții folosim, fără încetare, verbul „a fi"; dar înțelesul lui ră-

[8] V. Sf. Augustin, *Confesiuni*, XI, 14, 17: *quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio* (la fel s-a exprimat și Plotin, cf. III, 7, 1, 1–10).

mîne, pentru a vorbi ca Heidegger, învăluit în obscuritate[9].

Despre lucrurile cele mai importante, despre bine și rău, toți avem păreri. În ce privește aceste lucruri, așadar, nu se pleacă de la ignoranță, ci de la o pseudoștiință, de la o cunoaștere difuză, dar care funcționează, căci noi ne înțelegem între noi atunci cînd vorbim despre ele. Această cunoaștere difuză a binelui și a răului este obstacolul cel mai de seamă pe care îl întîlnesc atunci cînd vreau să aflu ce e bine și ce e rău pentru a ști ce să fac cu viața mea. Această cunoaștere difuză se află în centrul cercetării socratice.

§ 3. Excurs: metoda socratică

a) „Nu știu" ca origine a oricărei metode

Logic, fraza „știu că nu știu" pare un nonsens. Ori știu, ori nu știu. Dacă ceea ce știu este că nu știu, atunci obiectul a ceea ce știu este că nu știu; dar „nu știu" nu poate fi obiect al științei, el este doar o negație. Care poate fi sensul lui „știu că nu știu"? A gîndit cineva așa ceva? Firește, o știe toată lumea: Socrate, în urmă cu 2 380 de ani. A și murit, pare-se, dintr-asta.

---

[9] V. *Ființă și timp*, § 1; v. și M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe*, Band 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 207–208: „Noi înțelegem cuvîntul «este» («a fi»), îi cunoaștem înțelesul. [...] dar nu avem un concept al lui «este». Noi înțelegem «este» și «a fi», dar fără concept – *begrifflos*. [...] Majoritatea oamenilor nu dobîndesc niciodată un concept al ființei și trăiesc totuși fiecare clipă într-o înțelegere a ei."

În *Apologia*, opoziția nu este între a ști ceva și a nu ști nimic, ci între cei care cred că știu și cel ce știe că nu știe. (Trebuie să ne ferim aici de felul modern de a gîndi prin „conștiință". Nu este vorba aici de faptul că primii nu sînt conștienți că nu știu, pe cînd Socrate este conștient, ci de o zonă cu un orizont mai larg.) Așadar fiecare interlocutor vine cu ceva: cei cercetați vin cu știința lor, iar Socrate vine cu „știu că nu știu". Ce înseamnă însă „știu că nu știu"?

α) *Obiectul lui „nu știu"*

Ignoranța are îndeobște un obiect. Nu știu filozofie chineză, nu știu care este capitala Somaliei, nu știu anul morții lui Petru Cercel. Ignoranța este așadar obiectivată. Ignoranța nu este însă determinată numai de obiectul ei, ci și de ceea ce știu. Căci ceea ce nu știu sînt o seamă de lucruri într-o seamă de științe; lucrurile pe care nu le știu îmi apar ca acele pete marcate *hic sint leones* din vechile hărți ale Africii. Ignoranța nu este așadar absența științei, ci doar cîmpul de neștiință pe care-l deschide și determină orice cunoaștere. Cu alte cuvinte: în „știu ce nu știu", „nu știu" apare înlăuntrul unui „știu ce știu"; astfel, împărțirea „știu–nu știu" este o împărțire exhaustivă înlăuntrul unui sens mai larg al lui „știu", care determină „știu"-l și „nu știu"-l său specific. Știința și ignoranța par a fi așadar închise în orizontul unui înțeles mai larg al științei.

Orice „știu" implică un obiect știut; știm, întotdeauna, ceva. „Știu" mai implică însă și un orizont de știut, pe care, înăuntrul cognoscibilității, îl numim „lume"; acest orizont determină știutul (obiectul știut)

ca parte dintr-un întreg. Orice cunoștință se înscrie așadar înlăuntrul lumii concepute ca cognoscibilă; altfel spus, știutul-obiect se înscrie ca parte înlăuntrul unei lumi cognoscibile. Întregul se deosebește însă de parte: cognoscibilul nu este un știut-obiect, ci o putință de a ști. Dar, dacă lumea nu este un știut-obiect, înseamnă că ea este un neștiut-obiect. Lumea este atunci ceea ce știu că nu știu, dar pot să știu.

Acum, la ce se referă „nu știu" atunci cînd Socrate spune: „știu că nu știu"? La ceva anume? La toate cele pe care nu le știu? (Ceea ce n-ar fi posibil de vreme ce nu le știu.) Nu. „Nu știu"-l socratic se referă la lume, adică la tot ceea ce nu știu, dar pot să știu. În faimoasa frază „știu că nu știu", „știu"-l are un obiect („nu știu"), care, la rîndul său, are ca obiect lumea.

„Nu știu" nu este o concluzie logică a unei analize a știuturilor, ci o situare în ceva atotcuprinzător, care, el abia, deschide posibilitatea unei astfel de analize. „Nu știu"-l acesta fundamental deschide orizontul cunoașterii tocmai pentru că el, în privativul lui, face cu putință un „știu" autentic. Față de *tot* (și despre el este vorba), răspunsul „știu" – al omului politic, al poetului și al meșteșugarului – este inadecvat. Numai „nu știu" este răspunsul care poate să se potrivească totului, iar acest „nu știu" întemeiază orizontul cognoscibilului.

β) *„Nu știu" ca temei al lui „știu"*

Știutorii au dobîndit firesc ceea ce ei cred a ști. Au văzut, s-au informat, au gîndit și acum știu și rostesc ceea ce știu. Și așa se știe de cînd e lumea

lume. Știu fiindcă am văzut, ori fiindcă am auzit de la alții, ori fiindcă m-am gîndit, ori fiindcă am făcut cîte ceva din toate acestea. Astfel, între știutor ca persoană și obiectul știut *qua* știut nu e nici un hiat. Știutul se constituie natural, chiar dacă diferă de la unul la altul, după înzestrare și împrejurări.

Socrate vine însă cu „știu că nu știu". Nu este vorba că el nu știe cutare sau cutare lucru, ci că el fundamental nu știe. El vine așadar cu un „nu știu" care zguduie toate cărămizile știutului și căruia nu-i rezistă nici un știut natural. Știutului, înțelepciunii „naturale", i se opune deci o ne-știință „nenaturală", care creează un hiat între știutor și știut, rupînd astfel legătura lor naturală. „Nu știu" începe să-l dezire pe „știu". Cel ce credea că știe se oprește mai întîi în căscarea creată între știutor și știut de către „nu știu"; și atunci simte un fel de paralizie, asemenea efectului produs de peștele torpilă (cu care este asemuit Socrate în *Menon*, la 80 a și c). În cele din urmă „nu știu" îl destramă cu totul pe „știu", făcînd cu neputință calea întoarsă și impiedicînd totodată reluarea procesului „natural" de cunoaștere.

Știutorul este astfel introdus într-un nou cîmp de relații față de „știu", și anume în cel al lui „știu că nu știu": „Nu știu" nu este niciodată un negativ, ci un privativ, dar într-o zonă „nenaturală", alta decît cea a „știu"-lui natural. În această zonă nu se mai poate ajunge „natural", adică, pur și simplu, la știut, ci trebuie găsită o cale, care să cuprindă în ea întoarcerea asupra relației „știu–nu știu" și care să garanteze știutul.

Această cale, izvorîtă din spațiul unui „nu știu" fundamental, creator de hiat între știutor și știut, a

căpătat la vechii greci denumirea de *methodos*, cuvînt care însemna la început „drum", sau „cale", și care a devenit un termen tehnic, cu înțelesul de „metodă", abia în vremea lui Platon[10]. Metoda apare așadar în orizontul lui „știu că nu știu"; ea, metoda, nu este o cale de a evita greșeli, ci una de a construi[11]. Orice metodă își are originea aici: știind că nu știe, omul clădește ceva și face un drum[12].

Afirmînd că „știe că nu știe", Socrate instituia, și știa că instituie, ceva epocal. Tăria lui zace în curajul cu care a rămas în zona lui „nu știu", zonă pe care a încercat să o limpezească și cu care a ajuns să se identifice. Măreția lui nu poate fi măsurată, fiindcă nimeni, nici înaintea lui, nici după el, n-a avut asemenea tărie, asemenea curaj. Ceea ce a izbutit el a fost cea mai de seamă așezare a spiritualității occidentale. El este de aceea o temelie a spiritului occidental. Începînd cu Socrate, în toată cultura occidentală, orice cunoaștere se va întemeia pe o metodă;

---

[10] În ediția Diels-Kranz a fragmentelor presocraticilor, la index, nu figurează cuvîntul *methodos*. În schimb există o seamă de cuvinte despre drum. Acest cuvînt apare însă la Platon; s-a simțit nevoia și a apărut.

[11] La fel se întîmplă și în cazul lui Descartes. De ce vreau să ajung la ipoteza că nu știu nimic? Pentru că aceasta e baza pe care se poate construi. (Și totuși, ce surprinzător este că lucrul cel mai ferm este tocmai acest „știu că nu știu"!)

[12] În *Timaios*, Platon va afirma că numai divinul poate ști, nu și oamenii (cf. 68 d), și că știința umană este ancorată în știința divină ca într-un model (căci rațiunea umană nu este decît o copie a rațiunii universului – cf. 41 d–e, 90 d). De aceea, am putea spune, „știu"-l omului trebuie să aibă la temelia sa un „nu știu" fundamental, ca delimitare față de un „știu" total – cel divin.

pînă și iubirea este concepută de Sf. Augustin ca o metodă de cunoaștere. De la Socrate încoace, cunoașterea occidentală nu mai găsește, ci obține știutul; căci ea pleacă întotdeauna de la un „știu" negativ, adică de la „știu că nu știu". Temeiul culturii occidentale este acest „nu știu" fundamental, care deschide orizontul dinamic al unei *mathesis universalis* metodice.

b) Metoda socratică

Să ne întoarcem acum la cercetarea socratică. „Știu că nu știu", punctul ei de plecare, deschide orizontul în care apare problema metodei. Care este însă calea deschisă de Socrate, sau, cu alte cuvinte, în ce constă metoda socratică?

Numită îndeobște maieutică, metoda socratică are trei determinări esențiale: α) forma ei este dialogul; β) principiul care stă la baza ei este non-contradicția; și, în fine, γ) ținta ei este purificarea sufletului. Să le luăm pe rînd.

α) *Dialogul socratic*

Toată drama lui Socrate are loc în orizontul vorbirii: mai întîi, răspunsul oracolului, răspuns care l-a făcut pe Socrate să întreprindă cercetarea concetățenilor săi, este o *spunere*, un *logos;* apoi, Socrate e acuzat că a *spus* anumite lucruri, iar tribunalul care îl condamnă la moarte este și el un *loc al zicerii;* în fine, cercetarea socratică are loc prin întrebări și răspunsuri, adică prin dialog, așadar prin *logos*. Ea, această cercetare, nu este un concurs („cine e mai deștept?"), ci o confruntare care își propune să arate

(cf. *apophanôn*, 21 c) cine reprezintă înțelepciunea omenească. Socrate încearcă să răspundă la această întrebare dialogînd cu semenii săi. Acum, de ce *dialoghează* Socrate? De ce nu se gîndește singur, așa cum va face Descartes 2 000 de ani mai tîrziu?

Oracolul a spus doar că „nimeni nu e mai înțelept decît Socrate". Acest comparativ ne sugerează că înțelesul ce se ascunde în răspunsul oracolului trebuie căutat în zona interumană, în confruntarea cu ceilalți, și nu în compararea a „cît știe fiecare". De la bun început sîntem trimiși între oameni, și acolo, între oameni, are loc cercetarea socratică.

Cercetarea socratică este îndeobște despre *ta megista*, despre „lucrurile cele mai însemnate", adică cele privitoare la bine și rău (22 d). Aceste lucruri sînt însă un bun comun. În *Protagoras* 323 c se spune așa: „nu e cu putință ca cineva să nu aibă parte de el [simțul dreptății] într-un fel oarecare, căci altminteri nu s-ar mai număra printre oameni" (v. și 327 a: „pentru a exista cetatea, nimeni nu trebuie să fie străin de un anumit lucru, adică de virtute"). Locul moralei, al lucrurilor celor mai însemnate, este așadar comunitatea și de aceea a judeca despre ce e bine și ce e rău ne privește pe toți; iar cercetarea socratică, a cărei țintă este determinarea binelui și a răului, se așază, dintru început, în spațiul interuman[13].

[13] Și – dacă e să ne încredem în ce spune Socrate în *Alcibiade I* (dialog, pe cît se pare, apocrif, scris probabil de către unul din elevii lui Platon) – și cercetarea sufletului individual se pune tot interuman. Aici, în *Alcibiade I*, la 132 c și urm., Socrate se întreabă ce anume vrea să spună inscripția de pe frontispiciul

Dar, pentru Socrate, acest spațiu interuman există numai în măsura în care oamenii comunică între ei prin vorbire, adică prin dialog[14]. Socrate, așadar, nu dialoghează fiindcă asta este ciudățenia lui, ci fiindcă cercetarea sa se pune, dintru început, în spațiul interuman, al cărui *locus* este dialogul. Aceasta nu este însă singura rațiune pentru care el dialoghează.

Să ne gîndim în cîte feluri se poate dialoga. După mine, aceste feluri sînt patru. Dialogul se poate purta (i) între doi știutori; (ii) între doi neștiutori; (iii) între unul care știe și altul care nu știe; și (iv) între unul care nu știe și unul care crede că știe. Acesta din

---

oracolului de la Delphi: „cunoaște-te pe tine însuți". Să ne închipuim, spune Socrate, că oracolul ar fi vorbit ochilor, nu nouă (toată filozofia lui Platon este de fapt una a vederii). Ce-ar însemna pentru ochi să se cunoască pe sine? Ar însemna, spune Socrate, ca ochiul să privească un obiect în care s-ar vedea pe el. În ce se poate ochiul uita pentru a se vedea pe sine? „Într-o oglindă", răspunde Alcibiade (132 e). Dar, tocmai acest lucru nu îl vrea Socrate. După Socrate, ochiul se vede pe sine doar într-un alt ochi, mai precis: în ceea ce e mai bun în ochi, adică în pupila unui alt ochi (133 a). Ochiul nu este însă decît o analogie pentru suflet; ceea ce înseamnă că sufletul se poate cunoaște pe sine numai dacă „privește" într-un alt suflet. Dar nu e de ajuns ca sufletul să privească într-un alt suflet, ci în ceea ce e mai bun într-un alt suflet, adică în rațiunea (*nous*) unui alt suflet – rațiune ce este asemenea pupilei din ochi. Acolo trebuie să te uiți, în „virtutea" sufletului, așa cum în cazul ochiului te uiți în „virtutea" lui – adică în pupila lui. Dacă sufletul se cunoaște pe sine în această privire reciprocă, atunci locul unde poți să te cunoști pe tine însuți este spațiul intersubiectiv.

[14] Privirea unui suflet în alt suflet, pentru a vorbi în termenii din *Alcibiade I* (v. nota 13), nu e o îmbrățișare afectivă, ci un dialog.

urmă este dialogul socratic. Să vedem acum ce se întîmplă în dialogul socratic.

Să presupunem că A este un interlocutor al lui Socrate și că el discută cu Socrate despre unul din acele „lucruri însemnate", să zicem X[15]. Cînd A spune ceva despre X, pentru Socrate el nu face decît să afirme ceva ce el, A, crede că știe despre X fără a ști cu adevărat. Ceea ce înseamnă că ceea ce spune A este considerat de Socrate ca fiind fals dintru bun început. Pentru Socrate există deci un fals natural ca punct de plecare, reprezentat de opiniile celuilalt. Și totuși, pentru Socrate, prezența celuilalt este indispensabilă găsirii adevărului. De ce?

Descartes, la începutul *Discursului asupra metodei*, spune așa: „la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes"[16]. Adică: „capacitatea de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals – capacitate pe care pe drept o numim bun-simț sau rațiune – este în chip natural egală în toți oamenii". Și acest „bun-simț", sau rațiune, spune Descartes puțin mai departe, este „la chose du monde la mieux partagée", „lucrul cel mai bine distribuit din lume"[17]. Pentru Descartes, capacitatea de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals este aceeași în noi toți.

---

[15] De aceea dialogul socratic poate începe cu oricine, căci a judeca despre ce e bine și rău ne privește pe toți.

[16] R. Descartes, *Discours de la méthode*, text reprodus în R. Descartes, *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Paideia, București, 1995, p. 93.

[17] *Ibidem*.

Ceea ce implică faptul că pentru a distinge adevărul de fals eu nu am nevoie de un altul: propria mea rațiune – dacă va urma anumite reguli (v. *Regulæ ad directionem ingenii*) – îmi este suficientă. Nu am așadar nevoie de un dialog cu un altul.

De ce lucrurile nu stau așa și pentru Socrate? Iată ce-i spune el, în *Gorgias*, lui Polos:

> De nu te voi putea aduce martor în sprijinul celor ce susțin, pe tine unul singur, voi socoti ca n-am îndeplinit nimic de preț în legătură cu cele discutate, nu mai mult decît tine, în cazul că nu dobîndești sprijinul mărturiei mele, doar a mea, lăsînd la o parte mulțimea celorlalți martori.
>
> (472 b–c; v. și 453 c)

Și iată ce-i spune, tot în *Gorgias*, lui Callicles:

> Orice-mi vei încuviința tu, din cele ce cugetul meu gîndește și rostește, acela este adevărul adevărat.
>
> (486 e)

Și:

> În fapt deci, potrivirea mea cu tine asupra unui punct va însemna atingerea adevărului asupra acelui punct.
>
> (487 e)

De ce, așadar, Socrate are nevoie de un altul pentru a distinge adevărul de fals? Pentru că pentru el ceva era adevărat numai dacă se obținea – pe baza unei evidențe interuman recunoscute – un consens cu privire la acest lucru; adică: numai dacă A și B recunosc împreună că ceva este adevărat, numai

atunci acel lucru este adevărat[18]. Socrate deci are nevoie de un altul pentru că, pentru el, numai consensul la care poți ajunge cu un altul reprezintă garanția adevărului. Și, având nevoie de acest consens cu un altul, el dialoghează și nu gîndește de unul singur. (Desigur, consensul nu are valoare dacă este al unor lunatici; el are valoare numai dacă cei care ajung la el se lasă conduși de rațiune și își anihilează prejudecățile.)

În dialogurile ce le poartă, Socrate pleacă de la subiectivitate, de la A și B, de la doi oameni care vor să despartă adevărul de fals într-o anumită problemă. Acest spațiu intersubiectiv dintre A și B se opune spațiului comunitar, acelui spațiu în care există iluzia științei („cred că știu"). Socrate se comportă așadar „idiomatic" (cf. *idiôteuein*, *Apologia*, 32 a), adică el opune comunului general singurul lucru care i se poate opune și care poate scoate la iveală iluzia științei prezentă în comunul general, și anume comunul intersubiectiv.

β) *Principiul maieuticii socratice: non-contradicția*

În dialogul socratic, Socrate întreabă, iar ceilalți răspund și se contrazic, adică emit păreri opuse cu privire la același lucru. Maieutica este deci o metodă al cărei principiu este non-contradicția: pun afirmațiile cuiva împreună și, așa puse laolaltă, ele apar contradictorii și, deci, false (în timp ce afirmațiile

[18] Iar la consens se ajungea pornind de la lucrurile evidente, de netăgăduit.

care se înlănțuie fără a se contrazice par mult mai aproape de adevăr, cf. *Gorgias*, 508 e)[19].

De ce ajung însă să mă contrazic? La baza contradicției stă o rătăcire (*planê*), un fel de „spun cînd așa, cînd așa". Opusul acestei rătăciri este consecvența, *die Folgerichtigkeit;* în loc să rătăcesc, merg pe o linie.

Contradicția este așadar, pentru Socrate, un indiciu sigur al falsului, în timp ce non-contradicția și consensul sînt indicii probabile ale adevărului. Pentru noi, această poziție pare stranie. Dar ea încetează să mai pară așa dacă luăm în considerație faptul că cercetarea socratică este despre „cele mai însemnate lucruri", adică despre lucruri care nu pot fi determinate decît prin *logos*. În *Omul politic* Platon va formula, explicit, o idee care apare, implicit, în mai toate dialogurile socratice:

> Realitățile care sînt cele mai importante [*ta megista*] și mai demne de cinstire nu au deloc pentru oameni o imagine clar constituită, prin înfățișarea căreia cineva, care ar vrea să satisfacă spiritul celui care întreabă, ar putea s-o facă pe deplin recurgînd la vreunul din simțuri. Prin urmare trebuie să ne îngrijim să devenim capabili să dăm și să primim explicații raționale la fiecare lucru; căci realitățile necorporale [*ta asômata*], care reprezintă lucrurile cele mai frumoase și mai importante, se demonstrează clar numai prin rațiune [*logos*] și prin nimic altceva.
>
> (285 e–286 a)

[19] La Aristotel, principiul logic al contradicției se bazează pe unul ontologic; în timp ce pentru Socrate situația este exact opusă: pentru el necontradictoriul vieții se extinde asupra științei, și nu invers.

În spațiul ideilor necorporale, așadar, nu avem decît *logos*-ul; iar aici, în acest spațiu, concordanța dintre enunțuri și realitate încetează să mai fie un criteriu al adevărului; aici nu avem decît două indicii probabile ale adevărului: consensul și non-contradicția.

Să revenim însă la dialogul socratic. Atunci cînd ești în iluzie, rătăcești și te contrazici. De ce? Pentru că ajungi să crezi că știi cînd de fapt nu știi. Acesta este, potrivit lui Socrate, cel mai rău lucru care se poate întîmpla unui om. Ținta maieuticii este tocmai îndepărtarea acestui rău.

γ) *Ținta maieuticii: purificarea*

În *Sofistul*, unul din dialogurile tîrzii, cel care conduce discuția nu mai este Socrate. Platon a simțit, probabil, că nu mai poate pune în gura lui Socrate propriile sale gînduri și a recurs la un personaj fictiv, numit Străinul din Eleea. Socrate este și el prezent, e adevărat, dar nu ia parte la discuție decît puțin. *Sofistul* conține însă unul dintre cele mai frumoase elogii pe care Platon i le-a făcut lui Socrate. Să fi avut el remușcări pentru transformarea lui Socrate într-un auditor cvasi-pasiv? Să-și fi adus el aminte, acum, aproape de apusul vieții, de anii tinereții petrecuți în preajma lui Socrate și să fi simțit nevoia unei reverențe? Nu știm.

Tema *Sofistului* este esența sofistului; dar ea, această temă, se bifurcă de nenumărate ori și discuția poartă asupra multor lucruri. La 226 b ea se oprește asupra „meșteșugului de a selecta", care este divizat astfel: o specie a lui desparte asemănătorul de nease-

mănător, iar o alta, numită „curățire", desparte ceea ce este rău de ceea ce este bun (226 d)[20]. Curățirea, la rîndul ei, se divide într-una a ființelor însuflețite și una a celor lipsite de viață, iar curățirea ființelor însuflețite se divide într-una a trupului și una a sufletului (226 e–227 a). Curățirea sufletului se numește „purificare" (227 d) și ea este de două feluri (din moment ce două sînt felurile de rău ce pot exista în suflet): una curăță sufletul de răutate (răutatea fiind asemănătoare cu boala trupească, pe care o poate vindeca medicina); și cealaltă curăță sufletul de neștiință (neștiința fiind asemănătoare cu urîțenia, pe care o poate „vindeca" gimnastica).

Neștiința (*agnoia*, 228 d; 229 a, c) este o deformație a sufletului (*aischos*, 228 a, e) și în ea distingem ignoranța (*amathia*) și (pentru a spune așa) nepriceperea. De nepricepere putem scăpa prin învățare. Nu știu să fac un lucru, dar învăț, totul aici fiind doar o chestiune de tehnică a învățării. În cazul ignoranței lucrurile nu stau așa; aici nu pot preda cunoștințe, căci ea, ignoranța, constă în „a crede că știi ce nu știi" (229 c). Aici remediul nu este transmiterea de cunoștințe; remediul, aici, este un procedeu ce ține de educație (*paideia*, 229 d) și el constă în a pune între-

[20] În primul caz deosebesc lucruri ce se aseamănă între ele, dar care se află, pentru a spune așa, în același plan (în acest caz despart, de pildă, secara de grîu). În cel de al doilea caz despart ce e bun de ce e rău, adică lucruri ce țin de planuri diferite (în acest caz despart, să zicem, secara de neghină). Această deosebire e importantă, căci în demersul socratic (la care trimite, așa cum vom arata, acest pasaj) totul e purificare, adică separare a răului și eliminare a lui.

bări celui ce crede a ști și a-i arăta că răspunsurile lui se contrazic, dezvăluindu-i astfel ignoranța.

> [Cei ce vor să-i dezvăluie cuiva ignoranța îi] pun întrebări, în domeniul în care omul își închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înșală se vădesc lesne, ei le strîng laolaltă prin argumente pe cîte o temă și le pun față în față, iar în chipul acesta arată că-și sînt contrare unele altora în cîte o aceeași materie, dintr-o aceeași privință și sub același raport. [...] Doar în felul acesta se purifică el [cel care crede a ști ce nu știe], nemaisocotind că știe altceva decît cele pe care le știe.
>
> (230 b–c)

Platon nu-l numește aici pe Socrate; este evident însă că procedeul invocat, cel care purifică sufletul de răul lui cel mai mare, este maieutica socratică. Ea este „purificarea cea mai însemnată": cine nu i se supune, „chiar de s-ar întîmpla să fie Marele Rege, trebuie socotit o ființă de mare impuritate" (230 d). Cine nu i se supune rămîne deformat (asemenea sofiștilor) și needucat; oricine ai fi, oricît de mare ai fi, dacă nu ai făcut această curățenie, nu ai făcut nimic. Căci, dacă nu ești mai întîi purificat de credința că știi ce nu știi, nu poți să primești „un spor de cunoștințe", la fel cum un trup nu poate primi „un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale" (230 c–d).

Problema neființei, a lui *mê on*, a existat înaintea lui Socrate și a revenit la Platon. Ea nu apare la Socrate. De ce? Pentru că la Socrate adevărul nu este opus falsului, ci imposturii. El, Socrate, nu urmărea

să înfunde pe cineva din punct de vedere logic, ci să-l facă să înțeleagă că a afirma că știi fără să știi este o urîțenie a sufletului. A crede că știi, fără să știi de fapt, era pentru Socrate un păcat, o pată pe sufletul tău, un rău. Pe Socrate nu-l interesa deci greșeala ca inexactitate (să spui, de pildă, că ieri a plouat, cînd de fapt nu a plouat), ci ca iluzie a cunoașterii.

§ 4. Rezultatele cercetării

Să vedem acum la ce a dus cercetarea întreprinsă de Socrate. Potrivit celor spuse de el în *Apologie*, patru lucruri au reieșit din cercetarea sa. Întîi, a reieșit că toți cei pe care i-a cercetat credeau a ști ceva ce nu știau de fapt; a reieșit așadar mai întîi că știința lor era o pseudo-știință (22 e). Apoi, a reieșit că adevărata înțelepciune aparține doar zeilor (23 a) și că înțelepciunea lui Socrate este adevărata înțelepciune omenească, care nu are nici un preț în comparație cu cea divină (23 b); și, în fine, că el, Socrate, a fost luat de oracol doar ca un model (*paradeigma*) al omenescului (23 a). Vorbele oracolului, spune Socrate,

> nu privesc cu tot dinadinsul pe Socrate, ci oracolul numai s-a folosit de numele meu, spre a mă da drept pildă [*paradeigma*]; ca și cum ar fi vrut să zică: «Oamenilor, cel mai înțelept dintre voi este acela care, ca și Socrate, și-a dat seama că el nu prețuiește nimic în ce privește iscusința de-a cunoaște adevărul.»
>
> (23 a–b)

„A ști că nu știi" reprezintă așadar adevărata înțelepciune omenească, (*anthrôpinê sofia*, 20 d); para-

digma ei este Socrate și ea se deosebește de alte două feluri de înțelepciune: de înțelepciunea celor care cred că știu ce nu știu (pe care Socrate nu știe cum s-o numească, cf. 20 d–e) și de înțelepciunea divină (23 a)[21]. Acestor trei feluri de înțelepciune le corespund trei feluri de *logos*, de discurs: cel divin, al oracolului, cel socratic și cel al „știutorilor".

Logos-ul divin pare a spune ceva ne-*log*-ic, ceva aporetic. De ce? De vreme ce Socrate este proclamat cel mai înțelept om, iar el nu știe nimic, înseamnă că cel ce nu știe nimic este cel mai înțelept. Oracolul ar face deci un elogiu al ignoranței. Oracolul, spune însă Socrate, nu poate rosti un neadevăr, căci nu se cuvine așa ceva (21 b). Ceea ce a spus oracolul trebuie de aceea să aibă un înțeles ascuns. Oracolul spune și totodată ascunde ce spune în ceea ce spune.

Socrate, la rîndul lui, spune și totodată ascunde ce spune. *Logos*-ul socratic declară că nu știe nimic, dar în final se vădește că el întruchipează cea mai înaltă înțelepciune omenească (cf. *sophôtatos*, 23 b).

Ultimul *logos*, cel al știutorului, se desfășoară în sensul dezvăluirii falsității lui. Oracolul afirmă ceva de necrezut, dar care în cele din urmă se dovedește a fi adevărat; știutorul afirmă că știe, dar în cele din urmă se dovedește că s-a înșelat. La mijloc, între oracol și știutor, se află „nu știu"-l socratic – realitatea fundamentală a omului, spațiul intermediar dintre aparență și absolut, în care apar rădăcinile științei ca metodă.

[21] La 23 a, *tô onti* nu este emfatic, ci subliniază că așa stau lucrurile „în realitate".

Din cercetarea socratică a mai rezultat însă ceva: înfruntarea dintre Socrate și cetate, sau – dacă îl luăm pe Socrate ca o paradigmă a înțelepciunii – înfruntarea dintre filozofie și cetate.

§ 5. Înfruntarea

Potrivit lui Socrate viața trebuie luată ca un întreg (v. *Protagoras* 361 d, unde Socrate îi spune lui Protagoras că, luîndu-l pildă pe Prometeu, el se îngrijește de viața lui „în întregul ei"). Încep să fiu cu adevărat, potrivit viziunii socratice, în clipa în care am hotărît asupra acestui întreg: viața mea. Acest efort de a hotărî în privința vieții mele luată în întregul ei este un *agôn*. Iată ce spune Socrate în *Gorgias*:

> Lăsînd deci la o parte cinstirile cu care sînt deprinși cei mai mulți dintre oameni și urmărind numai adevărul, îmi voi da osteneală în fapt, pe cît pot, să fiu cel mai virtuos, atît în viață, cît și – cînd va fi să mor – în moarte. Și sfătuiesc cu întreaga mea putere pe toți oamenii [...] și, bineînțeles, pe tine, Callicles [...], să vă îndreptați către acest fel de viață și să rîvniți răsplata unui astfel de *agôn*, pe care îl declar mai prețios decît toate celelalte răsplăți de aici.
>
> (526 e)

Propun să nu traducem acest *agôn*. La început el a însemnat „piața publică", locul unde se țineau, între altele, și concursuri. Apoi, a ajuns să însemne „concurs" și „luptă". Toate aceste sensuri sînt prinse în textul din *Gorgias*: este acolo, în mesajul lui Socrate, și chemare în piața publică, și concurs, și luptă.

Acesta este *agôn*-ul care stă înaintea tuturor și care ne cere să ne luăm viața ca un întreg[22].

Pentru Socrate, „ce ești" este legat de „ce gîndești". Din punctul lui de vedere nici unul din gîndurile tale nu este străin de ceea ce ești. Opera lui Socrate este de aceea viața lui, *agôn*-ul lui (evident, nu în sensul de biografie). Nu poți pricepe cum gîndea el decît dacă știi cum a trăit; iar aici nu e vorba de o concordanță, ci de faptul că viața lui este filozofia lui.

Viața lui Socrate. Ea vine din credința lui în toate cîte i s-au dezvăluit: mai întîi că moartea te face să-ți pui problema sensului vieții; apoi, că sensul vieții este o chestiune de a ști ce e bine și ce e rău și că în această zonă a lui a ști ce e bine și ce e rău omul însuși este întrebare; și, în fine, că omul trebuie să-și ia viața ca un întreg și să încerce să afle împreună cu ceilalți ce sînt cu adevărat binele și răul, chiar dacă nu are prea multe șanse de reușită.

Socrate a făcut tot timpul vieții un singur lucru: a filozofat; adică a încercat, potrivit credinței sale, să afle, împreună cu ceilalți, ce sînt cu adevărat binele și răul. Filozofînd, Socrate a ajuns să întruchipeze paradigma înțelepciunii omenești, a filo-zofiei, și să

---

[22] Pe lîngă *agôn*, mai există un cuvînt-cheie, și anume *askêsis*, care apare la sfîrșitul discursului socratic din *Gorgias*, la 527 e: „Să ne călăuzim prin urmare de gîndul care ni s-a dezvăluit acum. Este gîndul care ne învață că felul cel mai bun de a trăi este să practicăm [*askountas*] dreptatea și tot ce e virtute, în vederea vieții și a morții." Pentru dobîndirea virtuții trebuie deci, potrivit lui Socrate, să practici „exercițiul virtuții", *askêsis*. Noi prin „exercițiu" înțelegem doar un procedeu care ne „pune în formă". Dar *askêsis* este de fapt acel ceva care te face să nu mai fii la fel, care te schimbă și te face să te simți „mai în stare".

dezvăluie răul cel mai mare de care poate avea parte omul – a crede că știi ce nu știi. Acest rău sufletesc nu este unul oarecare. El este generic și natural, este constituit în bloc și este chiar temelia opiniei publice, a tot ceea ce ține de *öffentliche Meinung*. El reprezintă cetatea însăși. El este acel *das Man*, toți și oricine în impersonalul său, de care vorbește Heidegger în *Ființă și timp* (v. § 27).

Purificarea socratică are de aceea drept țintă scoaterea celorlalți din zona opiniei publice. Această scoatere din zona opiniei publice are drumul ei. Dialogurile purtate de Socrate au loc după un mare eveniment sau înaintea unuia; atunci timpul se suspendă și limbile se dezleagă. Se începe printr-o rătăcire, *planê*, și apoi ești purtat, prin întrebări, către afirmații contradictorii. Mai întîi ești scos din viața ta de zi-cu-zi și apoi rătăcești și intri în debusolare. Planul în care lucrează Socrate nu este numai cel logic, ci, mai ales, cel al acțiunii asupra partenerului său de discuții. Socrate nu urmărește să mă „înfunde", ci să mă facă să înțeleg că pretinsa mea știință este o pseudo-știință și să mă scoată astfel din zona opiniei publice (de aceea rezultatul dialogurilor nu contează). Această scoatere din zona opiniei publice este însă resimțită, cel puțin într-o primă instanță, drept un rău.

Viața de toate zilele se trăiește, într-un fel, pe sine; ea este *das sich selbst lebende Leben*. Ea este asemenea unui angrenaj ale cărui rotițe se învîrtesc singure, fără o contribuție prea mare din partea mea. Debusolarea în care mă aruncă Socrate amenință tocmai această curgere de la sine a vieții mele. Ea mă face să pun la îndoială tot ceea ce știu despre bine

și rău, și acest lucru reprezintă ceva periculos pentru mine. A ieși din vînzoleala mea cotidiană și a mă ocupa cu problema sensului vieții mele este ceva îndreptat împotriva mea.

Socrate a filozofat întreaga sa viață. El este de aceea altfel decît noi, care sîntem, în viețile noastre, angrenați în multe lucruri. Această monomanie a lui Socrate, ce l-a făcut să refuze instalarea într-o *Weltanschauung* bine ordonată, este cea care i-a adus moartea. Ea, această preocupare filozofică obsesivă, este de aceea îndreptată împotriva noastră, a celor care nu vrem să ieșim din viața noastră de zi cu zi. Socrate sucește total lucrurile pe care eu credeam că le știu, le extrage din angrenajul în care ele erau deja prinse în viața mea cotidiană. Orice gîndire care sucește total lucrurile pe care eu credeam că le știu este filozofie, și ea este primejdioasă, căci amenință curgerea vieții mele de zi-cu-zi. Înfruntarea dintre Socrate și cetatea Atenei este paradigma înfruntării dintre filozofie și opinia publică[23].

Dar nu numai filozofia îmi amenință viața mea cotidiană. Socrate le răspunde acuzatorilor săi că el

[23] Aș dori să fac aici o remarcă. Socrate nu a părăsit niciînd cetatea, iar în cetate el a vorbit cu fiecare. El nu a scris o carte, căci o carte nu implică o astfel de cercetare a fiecăruia; astfel, cercetarea lui este în fond o cercetare a cetății. Această cercetare a cetății este, pentru el, adevărata politică. Eu sînt singurul, spune el, care face „cu adevărat politică, sau care astăzi încearcă să pună în joc o astfel de activitate" (*Gorgias*, 521 d). Această „politică" a lui Socrate ținea în fond întruparea unei altfel de cetăți. Înfruntarea dintre cetate și Socrate este așadar înfruntarea dintre cetatea din mintea lui Socrate și cetatea din realitate – înfruntarea, în fond, dintre o utopie și istorie.

nu a spus și nu va spune decît adevărul (17 b). Dar atunci, dacă îl credem pe Socrate, înseamnă că adevărul este considerat de acuzatori a fi primejdios. Cînd este așadar adevărul primejdios? Atunci cînd el dezvăluie *inautenticul* omului, societății și cunoașterii. Și, dacă îl luăm în serios pe Socrate atunci cînd spune că este în slujba divinului, înseamnă că nu numai filozofia și adevărul ne pun în primejdie viața noastră de toată zilele, ci și divinul. Socrate este în slujba divinului, dar împotriva vieții fiecăruia dintre noi; el este singurul filozof care a răsturnat lucrurile și a mers pînă la capăt.

Mergînd pînă la capăt, el nu a reușit însă să purifice cetatea. „Multe dușmănii mi-am ridicat dintr-o asemenea cercetare, și încă dintre cele mai grele și primejdioase", spune el în pledoaria sa (23 a). Dovedind concetățenilor săi că nu știu ceea ce ei cred că știu, Socrate și-a atras ura lor. El a pus sub semnul întrebării chiar temeiurile opiniei publice, iar opinia publică s-a apărat și l-a condamnat la moarte. Atunci cînd filozofia întreabă „ce e binele?", filozofia se apropie de o zonă sacră. Numai că cetății nu-i place să se pună în discuție – nici chiar spre lămurire – lucrurile sacre.

Viața lui Socrate. Este ea demnă de urmat? A avut el oare dreptate?

§ 6. Epilog

Într-o scrisoare către Herder (scrisă în 1772), Goethe spune așa: „L-am studiat pe Socrate la Platon și Xenophon, și atunci mi-am dat seama pentru

prima oară de nevrednicia [*Unwürdigkeit*] mea"[24]. Concepția lui Socrate ar trebui să antreneze nevrednicia noastră, *unsere Unwürdigkeit* (în greacă *anaxios*, termen pe care Platon îl folosește des în *Apologie* atunci cînd vorbește despre puținul preț pe care îl are știința omenească). Acest ricoșeu asupra ființei noastre este caracteristic dialogurilor platoniciene. Ne dăm noi oare seama de nevrednicia noastră atunci cînd ne confruntăm cu Socrate?

Viața este cel mai precar lucru: poți oricînd să nu mai fii. Aceasta e o primă trivialitate. A doua trivialitate: doar viața asta o avem; ceea ce înseamnă că ea este ceva de mare preț. A treia trivialitate: viața fiecăruia e în alt fel; viața are deci un conținut. Acum: ce înseamnă, înlăuntrul precarității vieții, acest conținut? Altfel spus: cum să trăim? Ce viață să alegem? Ce este atît de valoros încît să decidă asupra valorii vieții și asupra lui „a trăi sau a muri"? Toate acestea erau problemele lui Socrate. Ne punem noi aceste probleme? Ne luăm noi viața ca un întreg?

În *Demonii* lui Dostoievski există un pasaj cutremurător despre semidoctism. Șatov, vorbind cu Stavroghin, spune așa:

> [...] semidoctismul [este] cel mai cumplit flagel al omenirii, mai cumplit decît molima, foametea și războiul, un flagel necunoscut pînă-n secolul nostru. Semidoctismul este un despot, cum n-a existat niciodată pînă acum. Un despot care-și are slujitorii lui, sacerdoți și

[24] *Goethes Briefe*, Band I, Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von K. R. Mandelkow unter Mitarbeit von B. Morawe, C. Wegner Verlag, Hamburg, 1962, p. 132.

sclavi; un despot în fața căruia totul s-a prosternat cu dragoste și superstiție, cum nimeni nu și-ar fi putut imagina pînă acum, în fața căruia știința însăși tremură și-i cîntă în strună într-un mod rușinos[25].

Semidoctismul, pentru Dostoievski, nu este un fel de știință mai puțin riguroasă, mai puțin exactă, ci este un fenomen de sine stătător și de foarte mare amploare, caracteristic lumii în care trăia el, și în care trăim și noi. Sigur, semidocți au existat și pe vremea grecilor. Dar numai în lumea noastră semidoctismul a luat o așa amploare, devenind un fenomen de masă, și numai în lumea noastră semidoctismul a ajuns, pentru a vorbi ca Dostoievski, un despot. Semidoctismul nu este, în fond, decît o variantă a lui a crede că știi ce nu știi. Dar este el pentru noi, ca și pentru Dostoievski, răul cel mai mare al lumii noastre, mai mare decît ciuma, foametea ori războiul? Credem noi, precum Socrate, că cel mai mare rău al sufletului este să crezi că știi ce nu știi? Vedem noi că racila cea mai însemnată a spiritului este tocmai aceasta – că fiecare știe? Că fiecare poate să-ți explice ce e de făcut?

Putem să ne ocupăm de problemele socratice citind și scriind cărți sau articole despre etica lui Socrate. Socrate nu a scris însă nimic; el a stat numai de vorbă cu ceilalți. Filozofia lui Socrate a fost un

[25] F. M. Dostoievski, *Demonii*, traducere de Marin Preda și Nicolae Gane, în *Opere*, vol. 7, Editura Univers, București, 1970, pp. 268–269; în traducerea fragmentului citat am înlocuit „semiștiința" (*polunauka*) cu „semidoctism" și am modificat, pentru o mai mare expresivitate, topica ultimei fraze.

act anticultural și noi așa ar trebui s-o percepem. Acest lucru este însă dificil, căci mașinăria culturii – care, după ce inițial îi elimină pe toți marii creatori, îi scoate apoi la lumină pentru a-i „adora" – a transformat filozofia lui Socrate într-o chestiune culturală; adică într-o chestiune ce nu mă mai privește pe mine.

Socrate voia ca noi să ne luăm viața ca un întreg. Dacă nu iau viața ca un întreg, atunci rătăcesc, *planô, ich gehe hin und her*, merg cînd „hăis" cînd „cea". Dar, dacă iau viața ca un întreg, atunci ar trebui să fac în așa fel încît acest întreg să nu fie contradictoriu. Ce înseamnă o viață necontradictorie? Înseamnă, în primul rînd, o viață fără compromisuri. Acum, cînd fac un compromis? Cînd ceva de interes vital pentru mine este amenințat; căci viața e bunul cel mai de preț, iar tot ce o apără este bun. Compromisul îmi apără așadar viața, dar îmi ia coerența ei. Dar tocmai această poziție o atacă Socrate. Pentru el nu viața în sine, trăită oricum, este bunul cel mai de preț, ci felul cum o trăiesc, adică coerența ei. Cine are deci dreptate – Socrate sau noi?

Dacă Socrate are dreptate, atunci toate ne sînt străine, în afară de viața noastră. Dacă el are dreptate, noi nu trăim în adevăr și nu sîntem, ca el, paradigmatici. Dacă el are dreptate, atunci, cum îi spune Callicles în *Gorgias*, „viața noastră e întoarsă pe dos" (481 c). Dacă Socrate are dreptate și ceea ce este cu adevărat esențial este să te preocupi de viața ta, atunci fiecare ar trebui să încerce să afle ce e cu el, chiar dacă acest lucru nu are mari șanse de reușită. Numai că mesajul lui Socrate nu este pentru toată lumea, așa cum este cel al lui Isus.

Socrate avea dreptate atunci, și are și astăzi. Nimic nu s-a schimbat în ce privește *ta megista*, lucrurile cele mai de seamă. La fel le mînuim și azi, așa cum le mînuiam și pe vremea lui. Iată, 2 400 de ani în care am stat pe loc în ce privește lucrurile cele mai însemnate. Care cetate ar recunoaște azi acest lucru?

Poți să te ocupi toată viața cu filatelia sau cu o problemă de matematică. Dar ce periculos și dificil e să iei în serios încercarea de a afla ce e cu tine! Filozoful, *der liebe Niemand*, acest Neica Nimeni, asta ar trebui să facă.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Acest text a avut la bază notele luate de Gabriel Liiceanu în timpul unor prelegeri despre dialogul platonician Philebos *ținute de Alexandru Dragomir în iunie–noiembrie 1985, iar pentru paragraful începător* (Orizontul discuției)*, două pagini despre* Philebos*, aflate într-un caiet al lui Dragomir din 1985 și scrise pesemne tocmai cu titlu pregătitor pentru aceste prelegeri.*

În prima parte a prelegerilor (11 iunie–16 august) este comentată prima jumătate a dialogului (11 a–39 c). În textul de față această primă parte a prelegerilor corespunde fragmentelor 1–13.

În a doua lor parte (2 octombrie–2 noiembrie), prelegerile își propun o seamă de lucruri: (a) o recapitulare a celor discutate anterior; (b) o discuție a unui segment mai lung din Philebos *(55 a–64 d); (c) o încadrare a problemei plăcerii în ansamblul gîndirii lui Platon; (d) o discuție a deosebirilor dintre viziunea platoniciană și cea aristoteliciană asupra problemei plăcerii; și, în fine, (e) o încadrare a problemei plăcerii într-un context mai larg. S-a întîmplat însă ca prelegerile acestei a doua părți să nu mai ajungă la claritatea și coerența celor din prima parte; în plus, (a), (c) și (e) nu au fost decît parțial acoperite, iar (d) nu a fost nici măcar atins. Din această a doua parte a prelegerilor, nu am păstrat decît (b), care corespunde fragmentelor 16–17.*

Două din segmentele dialogului (39 c–55 a și 64 b–67 b), deși nu au fost aproape deloc comentate în timpul prelegerilor, sînt aici sumar discutate în fragmentele 14–15 (41 b–55 a) și 18 (64 b–67 b); aceste trei fragmente (cu excepția cîtorva fraze) îmi aparțin. În fragmentele 1–13 am urmărit îndeaproape notele luate de Gabriel Liiceanu în timpul prelegerilor; multe pasaje au fost însă reformulate și dispuse într-o altă ordine decît cea în care ele apar în timpul prelegerilor. O serie de lucruri au fost omise (repetiții, divagații, citate din diferiți autori pentru care nu se indică sursa), iar altele au fost exprimate mai succint. Împărțirea textului în fragmente îmi aparține.

Prelegerile despre Philebos *au debutat ca un* running commentary, *ca un comentariu care își propunea să însoțească lectura acestui dialog explicîndu-i fiecare secțiune. Unele secțiuni nu au fost însă deloc explicate, iar altele au fost doar succint comentate. A fi încercat o completare și o dezvoltare a celor spuse în aceste prelegeri, mergînd pe drumul pe care ele îl deschid înăuntrul filozofiei lui Platon, mi s-a părut un lucru mult prea riscant, căci interpretarea pe care ele o propun este extrem de originală. În ciuda carențelor lor, prelegerile despre* Philebos *rămîn – nu numai în spațiul exegezei de limbă română – un excelent ghid în labirintul acestui dialog.*

1. Orizontul discuției. Dialogul *Philebos* a fost scris acum aproape 2 400 de ani. Simpla prezență a cărții e dovada rezistenței ei la uzura timpului, chiar dacă astăzi continuitatea ei este foarte subțire. E ca la o stofă englezească: te întrebi cu ce fir și cum a fost țesută ca să țină atîta timp. Ca să ai un răspuns trebuie s-o desfaci și s-o analizezi. Cu toate avatarurile prin care a trecut textul, păstrarea lui după 2 400 de ani nu e deloc întîmplătoare. Oricum nu e vorba, cu *Philebos*, de o fosilă descoperită prin hazard, iar interesul pentru el – în epoca noastră bătrînicioasă în care păstrăm, ca bătrînii, tot (cîrpe, poze, resturi de obiecte) – nu este muzeal, ci vine din faptul că problema pe care el o pune continuă să stea în fața noastră, ca nerezolvată.

Cum stăm noi, astăzi, cu problema din *Philebos*, ce răspundem la întrebarea dacă binele stă mai degrabă în plăcere sau în rațiune? Și ce știm să spunem despre amestecul lor? Nu mare lucru. Individual, avem o rațiune dezvoltată în liceu, în universitate, cu ajutorul lecturilor sau al lucrurilor pe care le-am auzit de la unii sau alții. Pe de altă parte avem plă-

cerile noastre, mai mult sau mai puțin rafinate, mai mult sau mai puțin date în vileag sau, dimpotrivă, ascunse. Numai că în noi, cei de azi, rațiunea trage „hăis" și plăcerile „cea" și stînga nu știe ce face dreapta. Sîntem împărțiți între rațiune și plăceri cum sîntem împărțiți între timp ocupat și timp liber, între social și individual, între acolo și aici. Și sîntem atît de împărțiți încît e cît se poate de legitim să ne întrebăm dacă în general mai sîntem. Sîntem noi cu adevărat? În stadiul în care a ajuns astăzi societatea, putem spune că avem o știință rațională extrem de avansată și care, ca *objektiver Geist*, ca „spirit obiectiv", progresează la nesfîrșit cu rezultate uluitoare, dobîndite rațional. Dar această societate este totodată și o societate de consum de care fiecare beneficiază „după pofta inimii" (adică după plăcerile lui) și după punga lui. Știința își vede de treaba ei în cărți, reviste, congrese, simpozioane, laboratoare, iar plăcerile își văd de treaba lor în magazine universale, *boutiques*-uri, cinematografe, săli de concert, cabarete, stadioane, oficii de turism, televiziuni, lupanare, restaurante și cazinouri.

Legătura dintre instituțiile rațiunii (ale științei) și instituțiile plăcerii este aproape inexistentă, iar cînd este, e cel mai adesea întristătoare. Căci e trist să vezi că ingeniozitatea atîtor generații de inventatori TV, de pildă, sfîrșește în filme nătînge sau pornografice ori la recitaluri de cîntăreți cu emoții primitive și stupid exprimate; ori, și mai rău, la savanți care își regenerează rațiunea creatoare extrăgîndu-și plăcerea din toate acestea.

Ei bine, cîtă vreme vom continua să trăim așa – și nu se întrevede nimic care ar aduce cu sine o schim-

bare –, *Philebos* continuă să ne intereseze pentru că ne arată nu numai orizontul în care ne mișcăm, dar și faptul că scindarea de care am vorbit nu poate fi o soluție de existență.

2. *Genul dialogului.* Copiștii medievali au adăugat aproape fiecărui dialog platonician un subtitlu și o indicație cu privire la genul lui. *Philebos* este subintitulat *Despre plăcere*, iar genul acestui dialog, ni se spune, este cel etic. Etica are drept obiect natura umană (v. de exemplu etica cinicilor), relațiile interumane (v. de exemplu etica lui Kant) și locul omului în univers (v. de exemplu etica stoicilor). Acum, cît din toate acestea este cuprins în *Philebos*?

Philebos nu este un tratat de etică; el este un dialog între două personaje, Socrate și Protarchos, care pleacă de la problema plăcerii, ajunge la cea a dialecticii și continuă prin a vorbi despre un subiect metafizic, adică despre cele patru genuri supreme ale existenței: limita, nelimitatul, amestecul și cauza amestecului. Aparent, nimic din ceea ce am spus că face obiectul eticii nu este discutat în *Philebos*. De ce atunci va fi fost el considerat un dialog etic, și nu, mai degrabă, unul metafizic? Cu *Philebos* sîntem de la bun început în întrebare.

3. *Introducere: disputa cu privire la ce anume este binele pentru om (11 a–c).* *Philebos* începe cu o *amphisbêtêsis* (11 a), o dispută: după unii, printre care se numără și Philebos, binele constă în plăcere; după alții, printre care se numără și Socrate, el constă în cunoaștere și rațiune (avem deci trei elemente: scopul,

adică binele; mijlocul, de exemplu plăcerea; și beneficiarul, adică subiectul). Întrebarea e, așadar, nu: „ce e preferabil pentru om?", ci: „ce e bine pentru om?" Prima este o întrebare subiectivă, cea de-a doua – una teoretică și, așa zicînd, obiectivă. Ce vreau să spun: eu pot alege fie plăcerea, fie rațiunea, dar aceasta este o problemă subiectivă. Aici însă discuția pleacă de la întrebarea: „ce este, pentru om, binele?", iar această întrebare vizează nu un aspect subiectiv, ci unul obiectiv.

Problema binelui este o problemă morală. Ce este morala? Morala este disciplina care reglează raporturile interumane. Cum anume le reglează? Aici nu am un singur răspuns, căci nu există o singură morală. Există mai multe. De ce? Pentru că nu există un consens cu privire la cum ar trebui reglate relațiile interumane. Problema unei morale, adică a unei reglări a relațiilor interumane, nu apare decît înăuntrul unei societăți în care nu există o rezolvare de la sine a acestor relații; numai acolo se pot dezbate probleme morale. Pentru noi, care trăim într-o astfel de societate, o dispută cu privire la ce anume este binele pentru om nu are nimic surprinzător. În societățile primitive însă, lucrurile nu stau deloc așa.

În societățile primitive relațiile omului cu divinitatea, cu sine și cu ceilalți oameni sînt un dat. Cu alte cuvinte, ele constituie o „morală subînțeleasă" și nu sînt obiectul nici unei dezbateri. La Homer, de pildă, valorile morale (curajul, gloria etc., care erau mai degrabă valori „sentimentale" și nu „intelectuale") nu intrau în discuție; iar la filozofii presocratici morala nu există. Cînd grecii au descoperit însă „tărî-

mul logicii" – care, pentru a nu fi pustiitor, trebuia să fie atotcuprinzător – totul, inclusiv morala, care pînă atunci era „subînțeleasă", a devenit obiect al dezbaterii („morala" apare, așadar, cînd dispare morala). De aceea, *Philebos*, pornind de la întrebarea „ce este, pentru om, binele?", va fi avut pentru contemporanii lui Platon, neobișnuiți cu dezbaterea problemelor morale, un aer ciudat. În plus, conflictul dintre plăcerile trupești și cele spirituale, ce nouă ni se pare astăzi normal, nu există pentru anumiți oameni. Pentru membrul unui trib primitiv, de pildă, sexualitatea nu era ceva ce ținea exclusiv de plăcere, ci ea era prinsă și într-un plan divin, și într-unul cosmic, și într-unul social.

4. Tăcerea lui Philebos (11 c). Philebos, ni se spune, a apărat poziția după care plăcerea reprezintă binele (11 a). Acum însă, la propunerea lui Socrate de a relua discuția, el preferă să stea deoparte și refuză să mai ia parte la discuție (11 c). Mai toate dialogurile lui Platon au ca punct de plecare o situație extraordinară. *Banchetul*, de exemplu, are ca punct de plecare extraordinarul strîngerii laolaltă a celor mai străluciți intelectuali ai Atenei. Aici, în *Philebos*, extraordinarul de la care se pleacă este tocmai refuzul lui Philebos de a mai lua parte la discuție. De ce preferă acum Philebos să stea deoparte?

În majoritatea dialogurilor e vorba, mai întotdeauna, de disecarea unei singure noțiuni; aici însă, în *Philebos*, Socrate vine cu întrepătrunderea a trei noțiuni („plăcere", „rațiune", „bine") și cu opoziția dintre două teze („binele rezidă în rațiune" și „binele

rezidă în plăcere"). În plus, atunci cînd amintește rațiunea, Socrate enumeră mai multe specii ale ei: „a chibzui, a gîndi, a ține minte și tot ceea ce se înrudește cu acestea – dreapta opinie, raționamentele adevărate", iar aceste specii sînt parcă enumerate la întîmplare (11 b). Discuția se anunță a fi dificilă. Refuzul lui Philebos de a lua parte la ea marchează tocmai acest lucru.

5. Tema asemănărilor și deosebirilor (11 d–14 a). Cele două teze nu sînt însă discutate în detaliu. Socrate e cel care conduce discuția și el le spune convorbitorilor săi că există și posibilitatea unei alte dispoziții a sufletului (*hexis* sau *diathesis* – în latină *habitus*, sau *dispositio*), în afara celor în care apar plăcerea și cunoașterea; există, cu alte cuvinte, și posibilitatea unei a treia teze, diferită de cele două enunțate la 11 d. Invocarea posibilității unei a treia teze introduce tema asemănărilor și deosebirilor. Dacă ar exista această a treia dispoziție a sufletului, spune Socrate, atunci ar trebui să ne întrebăm cu care din celelalte două ar fi ea mai înrudită (*mallon sungenês*, 11 d). Altfel spus: existența unei a treia dispoziții a sufletului ne va face să ne punem următoarea întrebare: cu care din celelalte două se aseamănă ea mai mult?

6. Tema unului și a multiplului (12 d, 15 e). Problema unului și a multiplului este un dat ontologic. Privesc un cîmp de iarbă și ea, această problemă, îmi apare în fața ochilor: fiecare fir de iarbă este diferit de toate celelalte fire de iarbă, dar toate sînt un același lucru, adică fire de iarbă. Că un același lucru

este în același timp și unu și multiplu este ceva uimitor, *thaumaston* (14 c), ceva incitant, care pune brusc gîndirea în mișcare, care te pornește. În *Philebos* Platon nu pleacă însă de aici, de la planul „fizic", ci de la cel al *logos*-ului (așa cum face și în *Phaidon*, 99 și urm.).[1] Cuvîntul „plăcere", spune Socrate, este unul (*hen*), dar realitatea lui este extrem de variată (v. expresiile *morphas pantoias* și *allêlais*, 12 d). Cum se poate ca lucruri atît de diferite, precum plăcerea desfrînatului și cea a înțeleptului, să țină de același cuvînt – „plăcere"? Aici este un scandal: cum e cu putință ca ceea ce nu este asemănător să stea sub un același cuvînt? Și totuși, de cîte ori vorbim, spune Socrate la 15 e, amestecarea unului și a multiplului devine prezentă:

> Felul nostru de a vorbi și de a gîndi, care identifică unul și multiplul, se regăsește pretutindeni, în tot ceea ce se spune și s-a spus dintotdeauna, acum și de demult.

7. Planul logic al discuției (14 b). Esențial în dialogul nostru, îi spune Socrate lui Protarchos, nu este dorința fiecăruia de a-și impune teza lui, ci încercarea de a ajunge împreună la adevăr, oricare ar fi el (14 b). Invocînd posibilitatea unei încercări comune de a ajunge la adevăr, la care s-ar putea ajunge prin dialog, Socrate introduce un al doilea plan al discuției – plan diferit de cel „personal" al lui Socrate și

[1] „Fizicul" și „logicul" nu erau, pentru Platon, complet separate. Pentru el, de aceea, natura (*physis*) unui lucru privește ceea ce se poate spune din punct de vedere logic asupra acelui lucru.

Protarchos. Acest al doilea plan este cel logic, care nu ține seama de care anume teză a învins – a unuia, a altuia sau a nici unuia.

8. Scurtă expunere a teoriei ideilor (15 b–c). Teoria platoniciană a ideilor separă, așa cum știm, ceea ce e vizibil de ceea ce e invizibil (v. de exemplu *Phaidon*, 99 și urm.). Există, pe de o parte, o lume a lucrurilor unitare și neschimbătoare, iar pe de altă parte – o lume a devenirii[2]. Aici, în *Philebos*, Socrate face o scurtă expunere a acestei teorii și pune următoarea problemă: dacă există asemenea idei (cf. *monadas*, 15 b), cum e cu putință trecerea logică de la „unu", de la „idee", la realitățile sensibile în care „unul" este întrupat?

Într-o primă etapă, totul în teoria ideilor se învîrte în jurul conceptelor. Într-o a doua etapă însă, se trece la judecată. În partea a doua din *Parmenide* ni se spune că, dacă rămînem la concepte și nu ajungem la judecată, nu vom putea ieși din aporii. Iar în *Sofistul* Platon afirmă că a cunoaște ideile înseamnă a găsi legăturile cu adevărat existente dintre ele (dar și a determina legăturile care nu pot exista, care nu sînt în planul realității și pe care le regăsim în discursul sofiștilor).

9. Dezordinea care apare în vorbire (15 d–e). Pentru Platon, în *logos*, în vorbire, se naște o dezordine. Iată ce spune Socrate în *Philebos*:

[2] Totul în această distincție este o chestiune de prezență a timpului („lumea devenirii") sau de absență a lui („lumea ideilor").

[...] felul nostru de a vorbi și de a gîndi, care identifică unul și multiplul, se regăsește pretutindeni, în tot ceea ce se spune și s-a spus dintotdeauna, acum și de demult. [...] iar de fiecare dată cînd vreun tînăr gustă pentru întîia oară din felul acesta, bucurîndu-se de parcă ar fi găsit o comoară de înțelepciune, intră în delir de plăcere și, bucuros, scoate din matcă orice argument, ba înfășurînd și confundînd totul în unu, ba iarăși desfăcînd și îmbucătățind totul.

(15 e)

Dezordinea ce se naște în vorbire (care este spațiul democrației ateniene) este exemplificată aici de felul în care vorbesc unii tineri: unii din ei trec prea ușor la „general" (pericolul care îl paște pe intelectualul român), în timp ce alții stăruie excesiv în diferențieri (pericolul care îl paște pe intelectualul occidental). Această dezordine ce se naște în vorbire este, pentru Platon, semnul unei dereglări a minții, al unei rătăciri, al unui *hin und her irren* (ar merita, cred, ca cineva, plecînd de la acest pasaj din *Philebos*, să scrie un scurt tratat despre pericolul eseului).*

* În carnetele intitulate *Semințe* găsim acest text pe care Dragomir l-a intitulat, sugestiv și plin de haz: *Cum se gătește un eseu românesc*. „Se ia o idee (din grădina proprie – cine n-are idei? – sau inspirată din magazinele de idei, adică eseurile occidentale), se plămădește cu relații pînă se lățește departe de vreun sens adecvat, se amestecă din gros cu referințe de profunzime – Hegel, Heidegger (de preferință negîndu-l), Saint-Exupéry (acesta din urmă chiar citit de autori), Goethe, Nietzsche, Pascal etc., plus unul sau doi autori necunoscuți (mai bine medievali că au nume latinești), se prizărește și cîte-un român cu nume bun, ca Pârvan, Neagoe, Noica, Blaga, Brâncuși și undeva, strecurat cu insignifianță, autorul care a insuflat ideea «profundă» a eseului.

Am să fac o paranteză. În *Timaios*, Platon spune că mișcările minții noastre sînt o copie a mișcărilor planetelor (47 b–c), dar că, datorită dereglărilor din trup, se dereglează și mișcările minții (43 a și urm., 44 b–c, 86 b–c; v. și 88 d–e). Aceasta e la Platon „dereglarea în uman" – ale cărei remedii sînt o nutriție sănătoasă (44 b, 90 c), educația (44 b) și filozofia (44 b). Mai există însă și o „dereglare în social", căci societatea este cuprinsă de ne-legiuire, de *paranomia;* această nelegiuire îi poate atinge și pe cei ce se îndeletnicesc cu exercițiul dialecticii (cf. *Republica*, 537 e). Cine a provocat această nelegiuire? Sofiștii și demagogii (492 a–493 a): în loc să țină seama de ce spun „părinții" (adică de ce spune „lumea reglată"), tinerii se lasă corupți de cei care îi lingușesc (538 a–c). Remediul acestei dereglări este, într-o primă etapă, educația (*Republica*), și într-o a doua – legile (*Legile*).

10. Metoda dialectică (16 b–18 b). Protarchos îi cere lui Socrate o *mêchanê*, adică un procedeu, un drum,

---

Se cufundă totul într-o baie de stil românesc, iscodind cuvinte născute moarte și fără simț al limbii, se presară din belșug marile legume ca: demonic, extaz, mit–mitic, baroc, eros, ascează, simbol, esență, complex, existență etc. – cu sau fără majusculă – și se asezonează cu cîte un cuvînt grecesc silabisit din bibliotecă, total inutil fiindcă nici unul din cititori nu știe atîta greacă încît să-l corecteze. Merge și ceva latinesc, dar nu e așa de «adînc» picant.

Se obține astfel un fel de beție intelectuală care ridică mult *down-break*-ul inutilității autorului și-l introduce pe poarta mare a Templului Literaturii Române, unde începe acel «na-ți-o ție, dă-mi-o mie» care con(franțuzesc)sacrează tipăritul român, în așteptarea trezirii Occidentului după trecerea sorocului legiuitor al protocronismului."

hodos, pentru a ieși din această dezordine; iar Socrate îi răspunde că un astfel de drum există (16 b), deși adesea el i-a fugit de sub picioare. Care e deci drumul? Să îl arăt, continuă Socrate, nu e greu, dar e greu să îl folosești (16 c). Dereglarea minții are așadar un remediu. Acest remediu este opusul rătăcirii, și anume calea dreaptă, *methodos*, adică drumul în spațiul logicului, într-un cuvînt: dialectica, a cărei expunere începe, în *Philebos*, la 16 b. Metoda dialectică este cea care îmi dă o direcție, care aduce *Richtigkeit und Richtung* în dezordinea ce apare, într-o primă instanță, în vorbire. (Metoda dialectică presupune însă dezordinea, căci doar prin raport la o dezordine dată aduce ea o direcție; tot așa cum o hartă, de pildă, este ordonarea unei regiuni care, într-o primă instanță, apare ca o dezordine.) Iată acum textul din *Philebos* în care este descrisă metoda dialectică:

> [...] trebuie deci ca noi să stabilim și să căutăm de fiecare dată o singură idee în legătură cu orice – căci o vom afla acolo șezînd; iar dacă o înțelegem, să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sînt cumva două, sau, dacă este cazul – trei, ori alt număr și la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, pînă ce unul de la început ar fi văzut nu doar ca unu, ca multiplicitate și ca nelimitat, ci și ca o mulțime determinată numeric. Iar ideea nelimitatului nu trebuie raportată la multitudine, pînă ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini situat între nelimitat și unu. De abia atunci, după ce fiecare unu a fost așezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace. (16 d–e)

Aici, în *Philebos* – ca și în *Sofistul* (253 d–e) și în *Phaidros* (265 d–e) – metoda dialectică pleacă de la

încercarea de a prinde acea singură idee (*mia idea*) sub care stau lucrurile de cercetat și continuă cu divizarea acestei idei. (Să notăm aici că metoda dialectică, avînd drept scop determinarea legăturilor dintre idei, anunță oarecum tema „amestecului", a „intermediarului".)

Divizarea ideilor are însă și o limită, căci, la un moment dat, ajung la idei care nu se mai pot diviza. Ajung atunci la palierul indivizilor care alcătuiesc extensiunea unei noțiuni ce nu mai poate fi subîmpărțită în specii. Tot ce stă sub ultima specie este de aceea irelevant. Acest palier al indivizilor este numit de Platon *apeiron*, „ceea ce este nelimitat", adică „infinit", pentru că aici este tărîmul infinitelor variante individuale care se nasc și dispar fără încetare (16 d–e). (Nelimitatul avut în vedere aici nu este de fapt infinitul, ci nenumărabilul.)

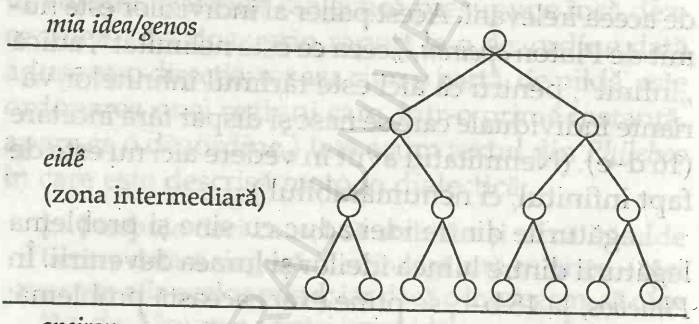
Legăturile dintre idei aduc cu sine și problema legăturii dintre lumea ideilor și lumea devenirii. În *Philebos*, la 15 b–c, se pune exact această problemă: dacă ideile sînt unitare, cum e posibilă întruparea lor multiplă în lumea devenirii? Cum se trece de la lumea ideilor, finite și perfecte, la lumea indivizilor, infiniți și supuși devenirii? În *Philebos* răspunsul pare a fi următorul: între cele două lumi există o a treia, o lume intermediară care stă sub număr.

Ideile formează un sistem, un sistem real pe care noi trebuie să-l descoperim. Iar ierarhia ideilor, a genurilor și a speciilor, este, într-un fel, determinată de număr; acesta este spațiul unde apare limita, *peras*. Limita este deci înțeleasă aici ca număr, iar numărul apare atît ca mulțime a speciilor, cît și ca raport între

ele (numărul leagă așadar sfera limitei de cea a nelimitatului). (Exemplul pe care Platon îl dă aici este cel al muzicii, unde numărul este ceea ce determină speciile sunetelor – „înalte" și „joase", cf. 17 c–e.)

Acum, metoda dialectică are drept scop epuizarea acestei zone intermediare (18 a–b). Cu alte cuvinte, nu trebuie să sărim imediat la ceea ce este nelimitat, la *mia idea*, la unu (17 a, 18 a) (așa cum făceau sofiștii și cum, *hélas*, fac adesea și cărturarii noștri).

Schematic, ne-am putea reprezenta lucrurile în felul următor:



11. Problema amestecului (18 d–22 c). După toată această descriere a metodei dialectice, Socrate le cere interlocutorilor săi să o aplice la problema plăcerii (18 d–e). Ei însă, lucru ciudat, refuză, spunînd că nu pot (19 a–b), iar Socrate, lucru și mai ciudat, nu mai insistă. Dar, de fapt, Socrate mută discuția pe alt plan. El e de acord să nu aplice ideii de plăcere metoda dialectică, dar invocă totodată ipoteza după care binele ar consta în altceva, diferit de plăcere și de cunoaștere (20 b). Apoi îl face pe Protarchos să admită

că noi, oamenii, sîntem în așa fel făcuți încît nu putem trăi nici numai în plăcere, nici numai în cunoaștere (21 a–22 c). Binele ar consta așadar într-o armonizare a celor două dispoziții sufletești – cea a plăcerii și cea a cunoașterii[3]. Binele devine deci o problemă de găsire a justei proporții între plăcere și cunoaștere, nu de optare pentru una din ele. Astfel apare în discuție problema amestecului[4].

În dialogurile tîrzii, Platon nu mai „jertfește" atît de ușor lumea de aici, lumea noastră, a devenirii. În *Philebos*, care este un dialog de bătrînețe, el devine mult mai interesat de această lume a devenirii (iar cînd discută despre zona infinitului, a multitudinii lucrurilor, nu mai are, ca în dialogurile de maturitate, un ton peiorativ). Acea singură idee, *mia idea*, menționată în descrierea metodei dialectice, nu trebuie decît găsită, cercetată. Aici, în *Philebos*, nu ni se mai spune că dialectica ar fi o *anodos*, adică un drum care merge „în sus", așa cum ni se spune în *Phaidon* și *Republica*. Dimpotrivă, aici, în dialogurile de bătrînețe, dialectica coboară, de la *mia idea* spre ideile subordonate (deși, e drept, acest drum al dialecticii ne vine de „sus", adică de la zei, cf. 16 c: „el [drumul dialecticii] ne-a fost zvîrlit din sălașul zeilor prin mijlocirea vreunui Prometeu laolaltă cu un foc de o măreață strălucire").

---

[3] De aici încolo nu va mai fi vorba de „ce e bine", *agathos*, ci de „bine", *to agathon*.

[4] Din clipa în care o problemă încetează să mai fie pusă în termeni de „ori-ori" („binele este ori plăcerea ori rațiunea"), ea nu mai vizează natura (*physis*) sau substanța (*ousia*) lucrurilor în chestiune, ci calitatea lor.

12. Cele patru genuri supreme (23 c–27 c). Ajunși în acest punct (23 c–e), Socrate le spune celor doi interlocutori ai săi că patru sînt ideile care trebuie avute în vedere: limita (*peras*), nelimitatul (*apeiron*), amestecul (*meiktê kai gegenêmenê ousia*) și cauza amestecului și a devenirii (*aitia tês meixeôs kai geneseôs*) (cf. 27 b). Frapant aici este faptul ca Socrate, în loc să meargă către o singură idee, către *mia idea*, pornește din capul locului de la „tot ce este în fapt în lume" (23 c), și de la divizarea acestui tot în două („limita" și „nelimitatul") și apoi în trei („limita, „nelimitatul" și „amestecul" lor) (23 c). La 24 a începe analiza acestor patru idei.

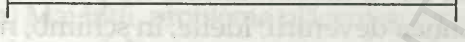
(a) Nelimitatul, sau infinitul (care este legat de lumea devenirii, atît de repudiată de Platon înainte), este determinat de *mehr und weniger*, adică de „mai mult" și de „mai puțin", iar „speciile" lui sînt toate cele care admit acest „mai" (cum ar fi, să zicem, temperatura) (24 a–b; v. și 26 d). (Infinitul implică o gîndire a devenirii prin „mai", iar acest „mai" este ultimul lucru la care ajung într-o analiză fenomenologică a nelimitatului.) Nelimitatul este așadar o idee, un *eidos*, care este determinat prin „mai" și care are astfel o natură autonomă, nefiind un simplu derivat, prin negație (*a-peiron*), al limitatului.

(b) Despre limită, Socrate nu spune prea multe. Ea este, lucrul cel mai important, opusul nelimitatului (și nu invers, cum ne-am aștepta). Limita este determinată așadar de un anumit fel de a înțelege nelimitatul (mitic, de altfel, mai întîi există un nelimitat inițial, la care se aplică apoi limita, cf. 26 b). Limita e întotdeauna limita a ceva; dar aici nu e vorba de limite propriu-zise, ci de raporturi (cf. 25 d).

(c) Amestecul este limita „aplicată" nelimitatului (cf. 26 b). Aș dori să fac aici cîteva comentarii.

(α) Această linie *reprezintă* o dreaptă:

Această linie *este* însă un segment de dreaptă:



În clipa în care am „aplicat" dreptei din primul caz limitele A și B am obținut o *genesis eis ousian*, aparținînd unui anumit lucru (cf. 26 d). Dreapta este un *apeiron*, ea nu există decît ca *topos noêtos*. Cu ea nu pot să întreprind nimic. Pe cînd cu un segment de dreaptă pot face foarte multe lucruri. Din trei segmente de dreaptă obțin, de pildă, triunghiul (iar cu triunghiul pot obține întreaga lume, așa cum face Platon în *Timaios*, 53 c–55 c). De aici apare ideea după care limitele creează o esență ce rezidă în felul raporturilor impuse de limitele aplicate.

(β) Cînd limitez o dreaptă prin A și B, eu pun capăt unei progresii infinite. Limita oprește așadar ceva ce se mișcă *aei*, mereu. Limita suprimă nelimitatul și îl „oprește" din devenirea lui; și oprindu-l, ea îl determină. Nelimitatul este deci posibilitatea aplicării unei limite, și doar în acest sens există el. Lumea, așa cum este, este o lume a limitelor. Dar aceste limite nu sînt de gîndit în afara nelimitatului. (Totul este discutat aici, în *Philebos*, în termeni de „geneză logică", iar nelimitatul are prioritate logică față de limită.)

(γ) Atunci cînd limita este aplicată nelimitatului, apare o *genesis eis ousian*, o naștere a ceva de un fel

anume (v. 26 d). Înlăuntrul lumii devenirii există așadar atît nelimitatul, cît și acea ființare, *ousia*, obținută prin aplicarea limitei la nelimitat. Pe cînd în lumea ideilor nu există decît idei care rămîn mereu la fel. „Oprirea" pe care o creează aplicarea limitei la nelimitat este, pentru a spune așa, o imagine a „rămînerii la fel" a ideilor. Limita nu poate fi despărțită de lumea devenirii; ideile, în schimb, nu au limită căci ele nu sînt create, așa cum sînt lucrurile sensibile.

(d) Ordinea și stabilitatea apărute în urma aplicării limitei la nelimitat sînt create, de aceea ele pot fi înțelese. Figura geometrică, în stabilitatea ei, este un lucru făcut, un *poioumenon*. Aceasta este diferența dintre ființările ce există în lumea devenirii și idei: primele sînt create, cele din urmă nu. Ideile nu au limită, ele nu se nasc; iar limita nu apare decît în lumea devenirii. Acum, dacă ființările din lumea devenirii sînt create prin aplicarea limitei la nelimitat, trebuie să ne întrebăm cine este autorul acestei creații.

Pentru greci două lucruri erau cu adevărat uimitoare: faptul că există o armonie în tot ce ne înconjoară și faptul că omul reușește să surprindă această armonie. Ei au crezut că, dacă cel ce surprinde armonia o face prin intelect, atunci armonia însăși trebuie să fie produsul unui intelect. Pentru noi lucrurile nu stau deloc așa; pentru noi, detectarea armoniei cosmice nu ridică problema autorului ei. Pentru Platon însă, intelectul nostru nu este decît o parte infimă a intelectului divin, care a creat lumea devenirii prin aplicarea limitei la nelimitat (iar noi putem cunoaște această lume tocmai pentru că ea

este astfel creată). Tot ce aparține acestei lumi a devenirii este un *ens creatum* și o *mixis*, un lucru creat și un amestec, iar cauza amestecului (care amestecă și naște deopotrivă) este o *causa efficiens* (cf. 27 a).

13. Plăceri și dureri false (31 b–38 b). Să vedem acum ce se spune în segmentul următor.

(a) Mai întîi, problema plăcerii se repune în următorii termeni: în ce anume și prin ce afecțiune ia naștere plăcerea? Dar, spune Socrate, pentru a răspunde la această întrebare trebuie să luăm în considerație și problema durerii (31 b)[5].

(b) Apoi, se spune, plăcerea și durerea apar în chip natural în genul mixt (*en tô koinô genei*) (cel din care fac parte sănătatea și armonia) (31 c). Durerea este o distrugere a armoniei, iar plăcerea – o refacere a acesteia (31 d). Totul este pus sub semnului „drumului": durerea este drumul destrămării, în care unirea dintre limitat și nelimitat (prin care orice viețuitoare se naște) începe să se distrugă, iar plăcerea este drumul recompunerii, în care se refac proporțiile inițiale dintre limitat și nelimitat.

(c) Atît durerea cît și plăcerea există deopotrivă în trup și în suflet. Plăcerea și durerea ce apar în suflet se nasc prin memorie (care trimite, la rîndul ei, la senzație) (33 c).

(d) Senzațiile sînt de mai multe feluri. Unele se sting în trup, înainte de a ajunge la suflet, altele trec atît prin trup, cît și prin suflet (33 d). Senzațiile care nu ajung la suflet nu ridică problema amintirii și a uitării.

[5] V. și *Republica*, 586 a.

(e) Amintirea se deosebește de reminiscență (34 b). Reminiscența este renașterea unei senzații (care, renăscută astfel, este total independentă de trup; în acest caz, sufletul „re-simte" prin el însuși) (34 b–c). (Sufletul acționează prin intermediul memoriei. Cînd sînt în durere, amintirea plăcerii mă împinge înainte. Îmboldit de o durere prezentă, evoc o plăcere anterioară – aceasta este împrejurarea în care scot din memorie un anumit lucru.)

Limita și nelimitatul apar pînă acum de trei ori în dialog. Prima dată ele apar în planul cantității (16 c–17 a). Aici nelimitatul nu desemnează infinitatea lucrurilor, ci faptul că ele sînt nenumărabile; e vorba așadar, aici, de un infinit potențial, nu actual. Ceea ce leagă în acest plan nelimitatul și limita este numărul, căci ideea de cantitate este în ambele – în cazul nelimitatului e vorba de o cantitate nedefinită (*quantitas*, „multitudinea"), pe cînd în cel al limitei este vorba de raporturi determinate, de relații. A doua oară, limita și nelimitatul apar în planul substanței (cel în care se vorbește de *genesis eis ousian*, cf. 26 d). În fine, a treia oară ele apar în planul temporalității, atunci cînd se discută problema senzației, a memoriei și a reamintirii (33 c–36 d).

(f) Așa se ajunge la întrebarea dacă există plăceri și dureri false (36 c). Există temeri, așteptări și opinii false. Dar plăceri și dureri false? Protarchos admite că există doar opinii false. Și totuși, spune Socrate, există circumstanțe, cînd, să zicem, visezi sau ești cuprins de o stare de nebunie, și îți imaginezi că te bucuri fără a te bucura de fapt. Și opinia, și plăcerea sînt reale; de ce atunci obiectul plăcerii ar fi întot-

deauna adevărat, pe cînd obiectul opiniei ar putea fi cînd fals, cînd adevărat? Dacă plăcerea este calificabilă, atunci ea poate fi și falsă (37 c–d). În acest caz, plăcerea ar fi falsă în raport cu obiectul ei; or, asta înseamnă că plăcerea ar apărea pe baza unei opinii false (37 e). Dar atunci, obiectează Protarchos, opinia pe baza căreia ar apărea plăcerea ar fi falsă, nu plăcerea ca atare; în acest caz, conchide Socrate, înseamnă că nu există nici o deosebire între plăcerea care urmează „dreapta opinie sau știința" și cea care urmează eroarea și ignoranța (38 a).

14. Pictorul și scribul din suflet (38 b–39 c). Aici lucrurile încep să se complice și mai mult. Orice opinie, spune Socrate, este însoțită de un discurs și de imagini:

> Memoria se întîlnește cu senzațiile și afecțiunile ce decurg din ele, și ele toate îmi par a scrie cumva cuvinte în sufletele noastre. Or, cînd afectul ar consemna lucruri adevărate, rezultă în noi o opinie adevărată și cuvinte adevărate. Dar cînd un atare scrib dinlăuntru ar nota lucruri false, rezultă spuse și opinii contrare celor adevărate [... și mai trebuie să acceptăm] prezența a încă unui meșter în sufletele noastre în acel moment. [...Căci] atunci cînd cineva separă de vedere sau de altă senzație cele opinate și spuse în momentul respectiv, el vede cumva în sine însuși imaginile lucrurilor opinate și rostite. [... iar] imaginile opiniilor și spuselor adevărate sînt adevărate, cele ale spuselor false sînt false. (39 a–c)

Aici apare problema reprezentării, care este altfel pusă decît o punem noi astăzi. Ceea ce văd, spune

Platon, e ceea ce judec că văd. Cu alte cuvinte, văd în funcție de judecata mea asupra obiectelor pe care le privesc, ceea ce înseamnă că *logos*-ul este temeiul vederii. Nu ceea ce văd constituie lumea exterioară, ci ceea ce judec despre această lume. Eu văd așadar lumea cu ceea ce sînt eu. Nu o pot vedea în mod absolut, ci în funcție de mine (psihicul, altfel spus, are o mai mare importanță în viața mea decît somaticul).

15. Plăceri și dureri false: concluzie. Tipuri de plăceri false (39 c–50 e). Discursul și imaginile pot însoți deopotrivă o așteptare sau o speranță – adică o proiecție a viitorului[6]. La fel și plăcerile anticipate: ele sînt de fapt discursuri însoțite de imagini și, astfel, nu se deosebesc de opinii. Faptul de a te bucura e întotdeauna real, spune Socrate, dar el poate fi fals, adică poate purta uneori asupra unor lucruri care nici nu sînt, nici n-au fost reale (și adesea, cel mai adesea poate, el poartă asupra unor lucruri care nu vor fi niciodată reale) (40 d). Plăcerile, așadar, pot fi false pentru că ele au, precum opiniile, un conținut; acesta este primul tip de plăcere falsă.

Plăcerile și durerile pot fi deci false, și atunci ele sînt „rele și nefolositoare" (40 e); aceasta este concluzia generală. Socrate nu se oprește însă aici, ci continuă discuția, distingînd încă trei tipuri de plăceri false: cele care sînt false pentru că sînt (pentru a spune așa) supraestimate (41 b–42 c), cele care sînt false pentru că sînt greșit identificate cu lipsa durerii (42 c–44 b)

[6] Speranța este ceea ce este vital în noi (cf. 40 a). Ea este acel „elan vital", *hormê*, care împinge viața înainte.

și cele care sînt false pentru că în ele există de fapt și durere (47 d–50 d)[7].

16. Plăcerile pure. Plăcerea ca devenire (51 a–55 b). Discuția despre plăcerile false nu a fost decît o pregătire a discuției despre plăcerile adevărate. Pentru ca o plăcere să fie adevărată ea trebuie să nu fie falsă, adică să nu intre într-unul din cele patru tipuri de plăceri false (51 a–52 d).

Ajuns în acest punct, Platon atacă, dintr-o perspectivă ontologică, orice tip de plăcere. Argumentul său este următorul:

(a) ființa (*ousia*) și devenirea (*genesis*) sînt două lucruri distincte (54 a);
(b) „devenirea în ansamblul ei există în vederea ființei în ansamblul ei" (54 c);
(c) ceea ce există în vederea a ceva nu se „află în partea binelui" (54 c);
(d) plăcerea este întotdeauna o devenire (54 c–d);
(e) deci: plăcerea se află în „altă parte decît în cea a binelui" (54 d).

Apariția acestui atac, în acest punct din *Philebos*, este deconcertantă. Cum rămîne atunci cu plăcerile adevărate, te întrebi, sînt și ele situate în afara binelui? Și dacă sînt, de ce nu s-a plecat chiar de la acest argument?

[7] Pentru o foarte bună analiză a acestor patru tipuri de plăceri false v. D. Frede, „Introductory Essay", în Plato, *Philebus*, translated with Introduction and Notes by D. Frede, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1993, pp. xlv–liii (nota mea, C. P.).

Sîntem ceea ce cunoaștem, pare să spună Platon aici; cu alte cuvinte: obiectul cunoștințelor noastre ne formează. Cel ce e în lumea plăcerilor nu are șanse să ajungă la adevăratul obiect al cunoașterii, care este ființa (v. 58 a, 59 a–b), căci plăcerea ține de zona timpului și a mișcării.

(Platon pleacă, aproape fără excepție, de la lucruri concrete, pe care le găsește uimitoare și pe care vrea să le înțeleagă – cum ar fi, de pildă, plăcerea. Mai devreme sau mai tîrziu, el ajunge însă, aproape întotdeauna, la cele mai abstracte chestiuni ontologice. Totul la Platon – etica, politica, arta etc. – este ontologie.)

17. Problema cunoașterii (55 b–59 d). În *Parmenide,* Socrate admite existența unei lumi a urîtului, a scîrbosului (130 c), iar în *Philebos* el reia această problemă atunci cînd începe să vorbească despre „plăcerile dezgustătoare" (cf. 46 a–b; v. și 65 e–66 a).

Ce intră așadar în lumea măruntului, a lui *das Niedrige*? Intră neimportantul – de exemplu „firul de păr" (*Parmenide,* 130 d), precum și „îndeletnicirile mărunte" (*Sofistul,* 227 a), impudicul (*Philebos,* 66 a), ridicolul și murdăria (*Parmenide,* 130 d)[8].

Au cele cuprinse în această lume o corespondență în lumea ideilor? Tot ce vedem cu ochii noștri ființează, spune Socrate în *Parmenide,* și atunci și toate aceste lucruri „nedemne și netrebnice" (130 c) par a

[8] În lumea lui *das Niedrige* mai intră, potrivit tradiției occidentale postplatoniciene, și excrementialul (iar aici ar trebui vorbit de Sf. Ieronim, de Sf. Augustin, de Luther, de Baudelaire și de Freud).

avea o idee (130 d; v. și *Sofistul*, 237 d: de cîte ori rostim cuvîntul „ceva", îl rostim cu privire la un lucru care este)[9]. Dar, continuă el, de cîte ori mă gîndesc la acest lucru mă apucă teama că mă voi pierde „într-o prăpastie de vorbe goale" (130 d). Atunci cînd te afli în fața abisalului pălăvrăgelii, spre care te îndreaptă lucrurile „de jos", te întorci degrabă la lucrurile „înalte", disprețuindu-le pe cele dintîi (cum se întîmplă în *Phaidon*).

Dar și înțelegerea lucrurilor „elevate", a celor care depășesc zona lui *das Niedrige*, are, așa zicînd, părțile ei „urîte". În primul rînd, mintea omului este perisabilă. Poți oricînd să nu mai fii. Și atunci nimic din tot ce cuprindea mintea ta nu mai este. În al doilea rînd, gîndirea umană este discontinuă. E de ajuns să bîzîie o muscă și gîndirea e tulburată. Și, oricum, chiar dacă nu o tulbură nimic, gîndirea tot se întrerupe, mai devreme sau mai tîrziu, de la sine. Pe lîngă precaritatea morții, există și o precaritate a discontinuității, astfel că și înțelegerea lucrurilor „elevate" este, dar în alt fel, afectată de precaritate.

Pentru Platon, de precaritate nu ne salvează decît accesul la ceea ce este neschimbător. Calea de acces la ceea ce este neschimbător este dialectica, căci ea nu se ocupă de ce are trecut, prezent și viitor (*Philebos* 58 a, 59 a–b)[10]. Cuprinzînd, prin dialectică, ceea

[9] Dar dacă filozofia lui Platon cuprinde și această zonă a lui *das Niedrige*, ea nu este atunci *eine erhabene Philosophie*, o filozofie sublimă, pe modelul încetățenit despre ea de creștinism în prelungirea lui *Phaidon*.

[10] Pentru această întoarcere către dialectică v. *Republica*, 515 c–d („îndreptarea privirii") și 518 d („răsucirea întregului suflet").

ce nu are trecut, prezent și viitor, nu mai ai de ce să te temi de nimicnicie și moarte (v. *Republica* 486 a); spiritul uman se salvează în ceea ce este neschimbător și își înfrînge astfel precaritatea (490 a–b).

Pentru Platon, spiritul, dacă nu poate face față nimicniciei și precarității, este lipsit de sens; or, contrariul trecătorului în care se salvează spiritul este neschimbătorul, *to autọ kat'hauto aei* (cf. *Phaidon*, 78 d, 100 b, și *Republica*, 358 d, 524 d). Teoria ideilor este de aceea o încercare de a salva cunoașterea de nimicnicie și moarte.

18. Fericirea este o viață în care există amestecul (59 d–64 d). Există așadar plăceri ce țin de trup și plăceri ce țin de suflet. În *Phaidon*, cînd Socrate, cu ceva timp înainte să bea cucuta, își scoate lanțurile, el le spune celor adunați în jurul său că plăcerea și durerea se cheamă întotdeauna una pe cealaltă. Ele nu ne vin amîndouă deodată, spune Socrate, dar, dacă o obții pe una, o vei obține și pe cealaltă, căci ele sînt ca două trupuri legate de un același cap (60 b). Aici însă, în *Phaidon*, Socrate vorbește numai de plăcerile legate de trup.

În *Republica* problema se reia: în cele ce țin de trup, omul pendulează între acești doi poli – plăcerea și durerea; cînd ajungem la mijloc, între ei, avem parte de amîndouă, deși această „medie" a lor ne poate apărea fie ca plăcere, fie ca durere (584 a). Dar toată această pendulare între plăcerea și durerea trupească nu este decît o rătăcire și un mers „în jos" (586 a). Adevărata plăcere ține de suflet, mai precis de acea parte divină din suflet – rațiunea.

În *Philebos*, Socrate ajunge la concluzia că binele (*to agathon*) e de căutat într-o viață amestecată (*miktos bios*, 61 b), în care științele (*epistêmai*, 61 d–e) se vor uni cu plăcerile adevărate și necesare (*alêtheis hêdonai kai anankaiai*, 62 e). Acest amestec nu are în vedere acea „medie" la care putem ajunge în planul celor ce țin de trup, căci el este un amestec făcut de rațiune, de *nous*.

19. Măsura, frumosul, adevărul. Ierarhia finală. Epilog (64 d–67 b). Acum se pune problema „amestecului bun". Un amestec bun, spune Socrate, este cel în care elementele amestecului sînt combinate potrivit proporției (în lipsa căreia elementele amestecului vor pieri, 64 d) frumosului și adevărului (65 a). Viața amestecată, așadar, va fi un amestec bun dacă vom prefera (în această ordine) următoarele:

(a) „măsura, măsurabilul, potrivitul și toate cîte sînt asemănătoare cu acestea" (66 a);
(b) „ceea ce se leagă de proporție, de frumos, de desăvîrșit, de adecvat și toate cîte aparțin acestui gen" (66 b);
(c) „intelectul și cugetarea" (66 b);
(d) „științele, artele și opiniile socotite drepte" (66 b);
(e) „plăcerile [...] neproducătoare de dureri, numite pure și ținînd doar de sufletul însuși, dintre care unele se asociază cu științele, altele cu senzațiile" (66 c).

Plăcerea vine așadar pe locul al cincilea, în timp ce rațiunea este mult mai înrudită cu ceea ce este, pentru om, binele (67 a). Teza lui Socrate este așadar mai aproape de adevăr decît cea a lui Philebos. Socra-

te pare a fi cîștigat; dar victoria lui nu este decît parțială. „Mai rămîne încă puțin de discutat", îi spune Protarchos, nelăsîndu-l să plece (67 b). Ce a mai rămas de discutat? Platon nu ne spune, căci dialogul se termină chiar cu aceste vorbe ale lui Protarchos.

La începutul lui *Philebos* vedem cum, la propunerea lui Socrate de a relua discuția, Philebos preferă să stea deoparte (11 c). De ce? Pentru că discuția se anunță dificilă: Socrate vine cu întrepătrunderea a trei noțiuni („plăcere", „rațiune", „bine"), cu opoziția dintre două teze („binele rezidă în rațiune" și „binele rezidă în plăcere") și cu o enumerare derutantă a speciilor rațiunii (11 b). Acum, la sfîrșitul dialogului, delimitarea celor cinci elemente care trebuie căutate într-o viață amestecată este și mai derutantă decît acea enumerare a speciilor rațiunii de la începutul dialogului. Această delimitare derutantă marchează faptul că ceea ce a mai rămas de discutat nu este deloc puțin. Cu *Philebos*, ca și cu multe alte dialoguri, rămîi în întrebare.

BCU IAȘI / CENTRU

Acest text a avut la bază înregistrarea sonoră a unor prelegeri ținute de Alexandru Dragomir în perioada septembrie 1986–mai 1988; o serie de fragmente provin însă din două scurte conferințe ținute în anul 1998.

La prima vedere, aceste prelegeri, așa cum au fost ele rostite, par a nu fi avut un fir logic. Și totuși, un astfel de fir există, deși, pe alocuri, el nu poate fi decît intuit. În reconstruirea textului de față, scoaterea la iveală a acestui fir logic a fost lucrul care m-a preocupat cel mai mult. Pentru aceasta, textul inițial rezultat din transcrierea prelegerilor și conferințelor mai sus amintite a fost modificat: unele pasaje au fost omise, unele au fost reformulate, iar altele au fost stilizate. O seamă de fragmente, menite să întregească gîndurile rămase uneori neduse pînă la capăt sau pur și simplu neformulate în chip explicit, îmi aparțin. Ce a rezultat nu a fost însă un text cursiv, ci o suită de fragmente. Aș fi putut merge mai departe și transforma suita fragmentelor într-un text cursiv, în care firul logic al prelegerilor să fie și mai clar pus în evidență. Nu am făcut-o din teama de a nu pierde frumusețea enigmatică a fragmentelor. Prelegerile din care a rezultat textul de față nu sînt însă decît schița de atelier a unei opere ce nu a mai fost executată.

În mai multe prelegeri Alexandru Dragomir a discutat texte din Toma d'Aquino, Duns Scotus, Occam, Galilei, Bruno, Kepler și Newton. Alexandru Dragomir nu a avut însă acces la textele originale ale acestor autori, ci doar la o serie de citate (provenind îndeobște din lucrări ale lui É. Gilson și A. Koyré). Într-una din aceste prelegeri Alexandru Dragomir a afirmat că în lipsa accesului la textele originale argumentele sale nu au un temei solid. Nu am inclus de aceea în textul de față nimic din toate aceste prelegeri despre Toma d'Aquino, Duns Scotus, Occam, Galilei, Bruno, Kepler și Newton.

În puține cazuri, pentru o mai clară înțelegere a interpretării lui Alexandru Dragomir, am intervenit în traducerile în română din Aristotel.

Mulțumesc pe această cale soției mele, Ioana, pentru răbdarea și acuratețea cu care a transcris prima parte a acestor prelegeri, și lui Sorin Vieru, care a transcris cele două conferințe ținute în anul 1998. Îi mulțumesc de asemenea lui Bogdan Mincă pentru atenția cu care a citit acest text și pentru observațiile făcute.

I. Enigma intelectului

Acum 100 de ani, Friedrich Nietzsche scria despre lumea din vremea sa:

> O astfel de deviere generală a umanității de la instinctele ei fundamentale [*eine solche Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten*], o astfel de decădere generală a judecăților de valoare [*eine solche Gesamtdécadence des Werturteils*] este semnul de întrebare *par excellence*, adevărata enigmă pe care animalul «om» o pune în fața filozofului [*ist das Fragezeichen* par excellence, *das eigentliche Rätsel, das das Tier «Mensch» dem Philosophen aufgiebt*][1].

Pentru Nietzsche, lumea din vremea sa era într-o *Gesamt-Abirrung*, într-o deviere generală de la instinctele ei fundamentale, și acest lucru era, pentru el, adevărata enigmă pe care omul o pune în fața filozofului spre dezlegare. Dar pentru noi? Pentru noi, lumea în care trăim se află și ea într-o astfel de deviere? Și dacă da, este ea această deviere a lumii noastre, și pentru noi, ca și pentru Nietzsche, adevărata enigmă pe care omul o pune în fața filozofului spre dezlegare? De atunci, de cînd Nietzsche a scris

[1] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, herausgegeben von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1992, frg. 39, p. 39.

aceste cuvinte, a trecut un secol. Avem, oarecum, o obligație: măcar o dată la un secol ar trebui să ne punem aceste întrebări.

Cît de plăcut este să vorbești despre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea! O liniște sufletească te umple. E ca și cum ai vorbi despre bunicii tăi. Nu la fel se întîmplă cu secolul al XIX-lea: cînd vorbești despre el e ca și cum ai vorbi (de sub pulpana lui Freud) despre propriii tăi părinți. Cînd începi însă să vorbești despre acest secol, al XX-lea, te angajezi într-o întreprindere foarte delicată. În acest caz e ca și cum ai vorbi despre propriii tăi frați. În acest caz s-ar putea să nu poți obține o bună distanțare față de lucrurile despre care vrei să vorbești; ba s-ar putea chiar să-ți fugă pămîntul de sub picioare. În cele ce urmează am să îmi asum riscurile de rigoare și am să vă vorbesc despre lumea acestui secol, adică despre lumea în care trăim noi.

Toți cei care au gîndit istoria au sfîrșit prin a crede că epoca în care au trăit ei este punctul culminant al istoriei. Pînă și Hegel a crezut așa. Trebuie însă să scăpăm de această manie de a crede că – ce coincidență! – întregul proces al istoriei culminează exact în epoca în care trăim noi.

Lumea în care trăim noi: nu vreau să spun că ea este punctul culminant al istoriei. Și totuși: cît de diferită, cît de complet altfel este ea față de toate lumile de dinaintea ei!

Lumea în care trăim noi este o lume a tehnicii, deși mulți nu-și dau seama pe deplin și pînă la capăt

de acest fapt și de consecințele sale. Iată, de pildă, întîlnirea noastră. Ca să ajung aici a trebuit mai întîi să cobor cu un lift de la etajul șase al blocului de beton în care locuiesc și să mă urc apoi într-un automobil. Și iată-mă acum aici, într-o cameră înțesată de cărți și de alte lucruri fabricate. Ne mișcăm așadar într-o lume tehnică. Sîntem prinși în ea din ce în ce mai mult și, dacă e să spunem lucrurilor pe nume, nu mai putem evada din ea nici dacă am vrea. Toată această lume tehnică se poate însă întoarce asupra noastră și ne poate distruge.

În mitologia greacă, Prometeu – cel care le-a dăruit oamenilor focul sau, altfel spus, tehnica – este pedepsit. De ce? Pentru că focul a fost *furat* de Prometeu. Furtul este ceva care „nu trebuie făcut", care nu este în ordinea lucrurilor, care este așadar o aberație, *eine Abirrung*, o deviere. Constituită într-o lume care ne cuprinde astăzi pe toți, tehnica provenită din focul ce ne-a fost dat printr-un act de „deviere" a ajuns să reprezinte, pentru a vorbi ca Nietzsche, *eine Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten*, o deviere generală a umanității de la instinctele ei fundamentale – de la instinctul ei de conservare cel puțin, de vreme ce tehnica a ajuns în punctul în care se poate întoarce împotriva noastră. Și ea, această deviere, ar trebui să fie și pentru noi una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în fața filozofului.

Originea tehnicii este știința. Dar, atunci, lumea în care trăim este o lume a științei, iar devierea teh-

nicii este o deviere a științei. Știința, atunci, este una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în fața filozofului spre dezlegare. Știința este însă un produs al intelectului uman. Ceea ce înseamnă că lumea în care trăim este de fapt o lume a intelectului și că devierea științei este de fapt o deviere a intelectului. Intelectul, atunci, este una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în fața filozofului. Ce este așadar intelectul?

Ecleziastul, 1, 1: „O, deșertăciune a deșertăciunilor! Totul este deșertăciune!" *Hamlet*, scena cu craniul lui Yorick. Eminescu, *Scrisoarea I*: „[...] gînduri ce-au cuprins tot universul încap bine-n patru scînduri..." O temă banală. Dar scandalul rămîne: cum poate o minte care știa atîtea lucruri, care a gîndit atît de multe, care înțelesese tranșe întregi din lume, să nu mai fie? E scandalos ca Einstein să moară. E scandalos ca intelectul să nu mai existe. Parafrazîndu-l pe Caragiale, am putea spune că intelectul e sublim, dar poate oricînd să lipsească cu desăvîrșire. Intelectul este deopotrivă colosal și precar. Iar precaritatea lui contrazice măreția lui[2].

Ea, această contradicție, nu ne-a stingherit niciodată. Am trăit bine cu ea. De mii de ani trăim bine cu ea. Cine vorbește despre măreția intelectului îi ignoră precaritatea, iar cine vorbește despre preca-

[2]Ce uimitor! Principiul fundamental al intelectului este noncontradicția: un lucru este, în același timp și din același punct de vedere, ori așa, ori așa. Dar intelectul însuși e contradictoriu, căci el este deopotrivă precar și colosal.

ritatea lui îi ignoră măreția. Cît de absurd este însă să nu realizezi ce contradicție gravă există între precaritatea și măreția intelectului și cît de enigmatic este, în consecință, intelectul. (Cîți gînditori au meditat asupra acestei contradicții? Nu mulți. Heraclit, Socrate, Pascal. Iar dintre ei, unul singur a făcut un pas înainte pe drumul depășirii ei: Socrate, atunci cînd a spus „știu că nu știu". Căci atunci cînd mă situez în întrebare nu intru în cursa lui „a ști" și, astfel, nu intru pe „domeniul" măreției.)

Despre ce e vorba în aceste pagini: a încerca să vedem anumite lucruri. Acesta este de fapt lucrul cel mai de seamă într-o cercetare filozofică: să vezi anumite lucruri. Atunci cînd încerc să văd ce este intelectul, primul lucru care îmi apare în față este contradicția dintre măreția și precaritatea lui. Această contradicție îmi apare însă ca o banalitate și atunci mă descurajez și îmi zic că mai bine aș abandona încercarea mea de a vedea ce este intelectul. Numai că depășirea banalității în direcția problemei grave pe care ea o ascunde este una din cele mai importante ținte ale filozofiei. Nu îmi propun să găsesc soluții, iar problema originalității o las deoparte. Deviza mea, în aceste cercetări, este: *je prends mon bien où je le trouve.*

Ce ne interesează pe fiecare dintre noi sîntem noi înșine. Ce sînt eu? – acesta e lucrul care mă implică cel mai mult. Pentru mine, eu sînt un trup subordonat intelectului meu. Trupul meu este un *organon*, un instrument pe care intelectul meu îl călăuzește. Am ochi ca să văd, mîini ca să mînuiesc și picioare

ca să umblu, iar toate acestea – ochii, mîinile, picioarele – sînt guvernate de intelect. Această viziune este foarte veche. Și la Platon, și la Aristotel, intelectul, *nous*-ul, este un *kybernêtês*, un cîrmaci care pilotează ceva, în speță trupul[3]. (Pentru ceilalți însă, eu sînt în primul rînd trupul meu: felul cum arăt, felul în care pășesc, gesturile pe care le fac. Tot așa, și ceilalți sînt pentru mine, în primul rînd, somaticul lor, chiar dacă ei n-o cred.)

Uneori intelectul nu mai joacă nici un rol în viețile noastre; cînd iubim foarte tare, de pildă, sau cînd ne mîniem din cale afară. Și totuși, în intelect stă identitatea noastră primordială. Intelectul nu este numai cel care îmi călăuzește trupul, ci el mă definește. Indiferent dacă vorbim despre măreția sau precaritatea intelectului, el întruchipează de fapt însăși esența umană. Și această viziune este foarte veche. O întîlnim deja la Aristotel, care definește omul ca fiind acea ființare ce are *logos*, rațiune (v. *Politica*, 1253 a 10). Nu știm cît de veche este formularea aceasta; Aristotel va fi preluat-o și el, probabil, dintr-o tradiție mai veche.

Intelectul îmi călăuzește trupul și îmi definește ființa. Eu nu sînt însă numai intelect. Eu sînt un

[3] V. de pildă frg. B 59 (Düring) (frg. 6, Walzer și Ross) din *Protrepticul*-ul lui Aristotel: „Noi oamenii sîntem alcătuiți din suflet și trup. Dintre acestea, primul conduce și folosește, celălalt este condus și îi stă sufletului la îndemînă ca o unealtă. Așa încît întrebuințarea celui condus, adică a uneltei, ține întotdeauna cont de cel care conduce și folosește."

întreg ce are o parte călăuzitoare – intelectul. Intelectul poate rămîne în armonie cu întregul care sînt. Dar la fel de bine se poate constitui în centrul absolut al vieții mele. Intelectul poate fi deopotrivă despot luminat și tiran. El poate deopotrivă păstra sau distruge armonia ființei mele. Atunci cînd o distruge și cînd întreaga mea viață se rostuiește în jurul lui, eu devin un intelectual. Dar ce este, mai exact, un intelectual?

II. Ce este un intelectual? Anaxagoras, frg. A 29

În cultura europeană prima definiție a intelectualului se găsește, cred, la Anaxagoras, în fragmentul A 29 (ediția Diels-Kranz):

> *Anaxagoran men gar ton Klazomenion tên theôrian phanai tou biou telos einai kai tên apo tautês eleutherian legousin.*
>
> Se zice că Anaxagoras din Klazomene a spus că *theôria* este scopul vieții și că din ea [se naște] libertatea.

Să luăm mai întîi prima parte a frazei. Cuvîntul *theôria* înseamnă, la propriu, „vedere". Ce înseamnă așadar că „scopul vieții este vederea"?

În *Protrepticul*-ul lui Aristotel există următorul fragment despre Anaxagoras:

> Despre Anaxagoras se zice că, întrebat fiind care este, după el, acel lucru în vederea căruia ar alege cineva să se nască și să trăiască, a răspuns așa: «Ca să privească [*theasasthai*] cerul [*ouranos*] și cele ce sînt pe cer: ste-

lele, luna și soarele», ca și cum, [după el,] nimic altceva, dintre toate cîte sînt, n-ar avea vreun preț[4].

Anaxagoras ar spune așadar în fragmentul A 29 că scopul vieții este privirea (*theôria*) cerului și a celor ce sînt pe cer. Ce înseamnă însă „a privi cerul"?

În *Protrepticul*-ul lui Aristotel există un fragment și despre Pitagora:

> Dar care e acel lucru, dintre toate cîte sînt, pentru care ne-au zămislit pe noi natura și zeul? Punîndu-i-se această întrebare, Pitagora a răspuns: «Pentru a privi cerul [*to theasasthai ton ouranon*]»; iar despre sine însuși a spus că este un privitor [*theôros*] al naturii [*physis*] și că în vederea acestui lucru s-a născut[5].

A privi cerul înseamnă așadar, potrivit lui Pitagora, a fi un privitor a ceea ce grecii numeau *physis*, cuvînt tradus îndeobște prin „natură".

Naturii (*physis*), spune Heraclit, „îi place să se ascundă" (*kryptesthai philei*, frg. B 123, ediția Diels-Kranz). Dar atunci *physis* nu se referă la ceea ce se vede, cum ar fi de pildă cerul, ci la ceea ce rămîne ascuns privirii în ceea ce se vede. În acest caz *physis* nu este ceva pe care îl pot vedea, ci ceva pe care trebuie să-l găsesc cu mintea. A fi un privitor al naturii, un *theôros tês physeôs*, ar însemna așadar a încerca să înțelegi ceea ce stă ascuns în ceea ce vezi.

[4] Frg. B 19 (Düring) (frg. 11, Walzer și Ross).
[5] Frg. B 18 (Düring) (frg. 11, Walzer și Ross).

Pentru a înțelege ceea ce se ascunde în cer ne-au zămislit zeii, va fi spus atunci Pitagora, nu pentru a ne zgîi la cer. Iar Anaxagoras, în fragmentul A 29, ar spune, potrivit acestei interpretări, că scopul vieții nu este a privi lumea, ci a o înțelege; caz în care cuvîntul *theôria*, „vedere", este o metaforă pentru „cunoaștere".

A lua pe „a vedea" drept o metaforă pentru „a cunoaște" este ceva cît se poate de obișnuit în filozofia greacă[6]. Argumentul nostru poate însă părea *far-fetched*, iar invocarea lui Pitagora și Heraclit în contextul interpretării unui fragment din Anaxagoras – riscantă. Poate că Anaxagoras a vrut să luăm *ad litteram* ceea ce a spus – și anume că privirea, privirea ca atare, este scopul vieții. Cum să decidem între aceste două interpretări?

Poate că a doua parte a fragmentului ne-ar putea ajuta. Numai că ea pare a fi și mai dificil de înțeles decît prima; căci ce înseamnă, aici, *eleutheria*, „libertate"? În plus, legătura dintre cele două rămîne obscură: de ce „libertatea" s-ar naște din *theôria*?

Dacă luăm *theôria* ca „privire a lumii", a lumii care se vede, atunci *eleutheria* pare a se referi la libertatea exterioară: lumea se poate vedea numai dacă sînt liber să o cutreier. A privi lumea este scopul vieții, iar pentru aceasta trebuie să fiu un om liber, nu un sclav, țintuit silnic de un loc anume. Numai că Anaxagoras spune în fragmentul său exact invers: li-

[6] Platon, de pildă, vorbește de „privitorii adevărului" (*hoi tês alêtheias philotheamones*, *Republica*, 475 e 4); v. și *Banchetul* 219 a.

bertatea provine (*apo tautês*) din *theôria*, nu *theôria* din libertate.

Libertatea exterioară poate să rezulte din multe lucruri. Din divorț, de pildă; sau din faptul că fug din cetatea în care sînt sclav. Dacă luăm *theôria* ca „înțelegere a lumii", atunci *eleutheria* nu poate trimite la libertatea exterioară; căci nu încetez să fiu un sclav dacă înțeleg lumea. *Eleutheria* pare a trimite, aici, la altceva.

Fiecare din noi are opinii. Unele dintre ele sînt ale noastre; ținem la ele și, dacă s-ar dovedi a fi false, am suferi. Pe altele le-am preluat de la alții și ni le-am însușit. Pentru a înțelege lumea trebuie însă să nu fiu atașat de nici un fel de opinie. Numai așa pot înțelege natura lumii, *physis*.

Filozofii greci au înțeles natura lumii, *physis*, în mod diferit: ca „apă" (Thales), ca „aer" (Anaximandru) sau ca „foc" (Heraclit). Ce înseamnă această varietate de soluții? Înseamnă, printre altele, că filozofii greci au fost liberi în căutarea lor. Liberi de propriile lor opinii inițiale, precum și de cele ale altora.

Deoarece nu poți gîndi decît singur, atunci cînd gîndești nu depinzi de ceilalți. Cu alte cuvinte: atunci cînd gîndești, devii liber. Ceea ce înseamnă că libertatea iese, pentru a spune așa, din gîndire. Libertatea iese din gîndire pentru că însăși condiția gîndirii este de a nu avea stăpîn, de a fi liberă.

Atîta vreme cît în mintea mea există anumite structuri de gîndire pe care eu le-am preluat ca atare,

de la Heidegger, să zicem, sau de la Nietzsche, eu de fapt nu gîndesc. Atîta vreme cît sînt dependent de alții, eu nu gîndesc. Gîndesc abia atunci cînd gîndurile mele pleacă de la mine; și atunci creez libertatea. Dacă trăiesc într-o cetate condusă de un tiran, eu nu sînt, exterior, liber. Dar înăuntrul meu zace libertatea, căci eu pot gîndi, iar gîndirea creează libertate. O libertate interioară, bineînțeles, dar deloc de lepădat.

Încercînd să înțeleg lumea creez libertatea, și ea, această înțelegere a lumii, este scopul vieții. Așa, cred, trebuie înțeles fragmentul lui Anaxagoras. Și dacă îl înțelegem așa, atunci ceea ce spune Anaxagoras în acest fragment este mai important decît toată doctrina lui despre *nous*. Dar, chiar așa înțeles, acest fragment nu încetează să mă uimească.

În cetatea antică existau tot felul de profesii: cea de zugrav, cea de ostaș, cea de negustor și așa mai departe. La un moment dat, unul dintre locuitorii cetății vine și spune că înțelegerea lumii este scopul vieții. Atunci cînd în cetate a apărut cel pentru care cunoașterea a devenit scopul vieții s-a petrecut ceva colosal: atunci a apărut intelectualul. Căci acesta este intelectualul: cel care prețuiește intelectul mai mult decît orice și care consideră cunoașterea drept unic țel al vieții omenești.

Apariția intelectualului, în lumea greacă, nu a însemnat însă apariția unei noi profesii, și anume cea de intelectual. Cel care spune că înțelegerea lumii

este scopul vieții nu-și revendică un domeniu anume, precum astrologul sau medicul, și nu-și caută un loc în cetate. Nerevendicîndu-și un domeniu și un loc anume, el se opune tuturor celorlalți, care, fiecare în parte, „face" ceva într-un domeniu sau altul. El se opune de fapt oricărei profesionalizări și, indirect, el se opune cetății și politicului. Exact cum s-a opus Socrate.

Această opoziție între intelectual și politic apare și într-unul din fragmentele rămase de la Democrit, care ar fi spus că „preferă să găsească o singură legătură cauzală decît să dobîndească împărăția perșilor" (frg. B 118, ediția Diels-Kranz). Marele Rege, cel care domnea peste întreg regatul perșilor, reprezenta pentru greci, în vorbirea obișnuită, cea mai grozavă putere politică. Acestei puteri politice îi opune Democrit izbînda găsirii unei singure relații cauzale. Intelectul și izbînzile lui sînt mai presus decît orice putere și izbîndă politică. Cine crede așa, precum Democrit, este un intelectual.

Intelectul ne călăuzește așadar trupul și ne definește ființa. El ne îndreaptă către înțelegerea lumii, și astfel creează libertatea și ne-o dăruiește. Numai că în acest purtător de libertate zace, latent, o fire de tiran.

Intelectul se poate constitui în centrul absolut al vieții mele și atunci eu devin un intelectual, adică cineva care prețuiește intelectul mai mult decît orice și care consideră cunoașterea drept unic țel al vieții omenești. Intelectualul este așadar cel în care inte-

lectul instituie o ruptură și o deviere. Ființa umană ca întreg se frînge și una din părțile ei, intelectul, își proclamă supremația absolută. Intelectul este contradictoriu nu numai pentru că este măreț și precar deopotrivă, ci și pentru că el poate deopotrivă să ne facă liberi, așezîndu-ne pe drumul gîndirii, și să ne înrobească, privîndu-ne de tot ceea ce nu îl privește în mod direct.

Cînd va fi frînt intelectul ființa umană și cînd își va fi proclamat el supremația? Cînd vor fi apărut această ruptură și această deviere? Încă din Antichitatea greacă, dacă citim în fragmentul lui Anaxagoras o încercare de a prinde esența unui tip uman deja existent – intelectualul. (Supremația intelectului este atestată, dacă pot spune așa, și la Platon. În *Legi*, la 896 a, sufletul este definit ca „o mișcare ce are putința de a se mișca pe sine". Aici supremația intelectului se întemeiază pe autonomia sa, adică pe faptul că el este înțeles ca fiind o entitate de sine stătătoare, ca *ein Sichselbstbewegendes*, în speță ca ceva care se mișcă de la sine.)

Revin la problema de la care am plecat. Constituită într-o lume care ne cuprinde astăzi pe toți și care se poate întoarce asupra noastră, tehnica a ajuns să reprezinte, pentru a vorbi ca Nietzsche, o deviere generală a umanității de la instinctele ei, de la instinctul de conservare cel puțin, deviere ce este una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în fața filozofului. Acum, această deviere: am putea-o explica prin actualizarea acestei devieri latente ce există în intelect?

Să mă explic. Am putea argumenta în felul următor. În intelect există, latent, posibilitatea ca el să devieze de la menirea lui de călăuzitor al acestui întreg care este ființa umană și să-și proclame supremația absolută. Această posibilitate s-a actualizat încă din Antichitatea greacă. Încă din Antichitatea greacă intelectul a început să se rupă de întregul ființei umane. Rupîndu-se, esența lui s-a transformat: din călăuzitor el a ajuns producător. Cînd intelectul devine independent, el nu mai guvernează, ci produce, iar producția lui devine măsura lui. Intelectul a produs multe lucruri; două însă s-au impus: știința și tehnica la care a dus știința. În timp, tehnica și-a căpătat o anumită autonomie în raport cu cel care a produs-o, în speță intelectul, și a instituit și ea o ruptură și o deviere, de data aceasta nu în om, ci în lume. După secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (care au fost două secole de contemplație, de teorie) apare un primat al tehnicii, care marchează o schimbare fundamentală în existența umană. O dată cu acest primat lumea se frînge într-o lume a tehnicii și o lume a naturii. Concluzie: devierea umanității prin tehnică își are originea în actualizarea unei devieri latente a intelectului, în speță devierea de la menirea lui inițială de călăuzitor al ființei umane ca întreg.

Sigur că am putea argumenta în acest fel. Totul pare, cel puțin la prima vedere, coerent. O componentă existențială fundamentală (pentru a vorbi ca Heidegger), în speță o deviere latentă a intelectului, duce, o dată actualizată, la un eveniment istoric, în speță la apariția tehnicii, care duce, la rîndul ei,

la o deviere a umanității. În plus, acest fel de a explica ne satisface nevoia noastră (hegeliană) de a înțelege un lucru situîndu-l înlăuntrul istoriei lui. Doar că acest fel de a explica devierea umanității prin tehnică este mult prea general pentru a fi convingător. Pentru a impune această explicație ar trebui să arătăm, să povestim cum anume a condus actualizarea acestei devieri latente a intelectului, prin știință, la devierea umanității prin tehnică. Nu îmi propun o asemenea ispravă, pentru care mi-ar trebui două lucruri pe care nu le am: accesul la una din marile bibliotecii ale lumii și o cunoaștere aprofundată a istoriei științei. Nu vreau însă să mă opresc înainte de a schița două episoade esențiale ale acestui drum care unește apariția intelectualului de primatul modern al tehnicii, și anume: constituirea științei la Aristotel, adică începutul, și turnura pe care știința a luat-o în gîndirea lui Descartes, adică începutul sfîrșitului.

III. Constituirea științei la Aristotel

Fragmentul lui Anaxagoras ne luminează întru cîtva momentul apariției intelectualului. Cînd va fi apărut însă știința, considerată azi izbînda cea mai de seamă a intelectului? Problema științei a fost tratată mai întîi de Platon, dar Aristotel a împins lucrurile mai departe decît Platon și el este primul care a rînduit-o în întregul ei. Și cum a tăiat Aristotel drumul, așa a rămas.

Ce este așadar știința la Aristotel? Voi începe cu prima carte a *Metafizicii*, unde sînt descrise cele două

dispoziții interioare fundamentale care fac cu putință știința.

Părăsirea de sine și uimirea

După ce toate meșteșugurile, *technai*, au fost născocite, spune Aristotel în *Metafizica*, „au fost inventate științele [*epistêmai*], ce n-au de-a face [, precum meșteșugurile,] nici cu folosul, nici cu desfătarea" (981 b 20–23). Iar acest lucru, continuă Aristotel, „s-a petrecut mai întîi în acele țări unde oamenii au dispus mai întîi de răgaz [*escholasan*]" (b 23–24). Iată de ce matematicile au apărut în Egipt, căci acolo „neamului preoțesc i se îngăduia să se bucure de răgaz [*scholazein*]" (b 23–24).

Ce înseamnă *scholê*, din care provin românescul „școală" și englezescul „scholar"? *Scholê* este tradus îndeobște prin „răgaz". Răgazul este așadar ceea ce face cu putință școala. Dar ce înseamnă „răgaz"?

Meșteșugurile, *technai*, sînt, spune Aristotel, *para tas koinas aisthêseis*, „situate deasupra senzațiilor comune" (981 b 14). Un meșteșug mă scoate deja din lumea care curge în jurul meu și pe care eu o percep cu ajutorul simțurilor. Un meșteșug mă situează deja *para tas koinas aisthêseis*, în afara a tot ceea ce se percepe îndeobște prin simțuri. Meșteșugurile mă orientează totuși spre imediat, căci ele privesc fie „necesitățile vieții, fie desfătarea" (b 18–19). În schimb științele, spune Aristotel, nu „au de-a face nici cu folosul, nici cu desfătarea" (b 20–23). Dar, ca să ajung să mă ocup cu ceea ce nu privește obținerea nici a vreunui folos, nici a vreunei desfătări, eu trebuie să opresc mai întîi modul în care se desfășoară viața

mea de zi cu zi. Nu trebuie numai să mă situez *para tas koinas aisthêseis*, deasupra senzațiilor comune, adică în afara lumii care curge în jurul meu. Trebuie să opresc însăși această curgere și trebuie, pentru a spune așa, să mă părăsesc. Această oprire a curgerii vieții și această părăsire de sine reprezintă o dispoziție interioară. La această dispoziție interioară trimite, la Aristotel, cuvîntul *scholê*. Ceea ce înseamnă că ea, această dispoziție, este ceea ce face cu putință știința. Ea nu e însă singura dispoziție interioară care face cu putință știința.

Originea celei mai înalte științe, filozofia, este, potrivit lui Aristotel, uimirea.

> Căci și acum, și la început, oamenii au început să filozofeze datorită uimirii [*to thaumazein*]. La început, desigur, ei priveau cu uimire chiar dificultățile aflate în preajmă; apoi, avansînd puțin cîte puțin, au parcurs și chestiuni mai importante, de pildă, aspectele Lunii, ale Soarelui și stelelor, cît și geneza Universului.
>
> (982 b 11–17)

Ideea după care uimirea este originea filozofiei apare și la Platon (v. *Theaitetos*, 153 d). Uimirea avută aici în vedere nu este însă simpla curiozitate. Ea este o dispoziție interioară care mă scoate din viața mea de zi cu zi, la fel ca acea părăsire de sine la care trimite cuvîntul *scholê*. Atunci cînd sînt uimit de ceva, viața mea nu mai curge la fel. Atunci cînd sînt uimit, acel ceva care m-a uimit se plasează (pentru o vreme) în centrul vieții mele.

Înainte ca tehnica să domine lumea, omul a trăit înconjurat de animale și plante, de munți și văi, de păduri și de rîuri. Astăzi trăim înconjurați de cele mai sofisticate produse ale tehnicii – mașini de tot felul, construcții, aparate. Ne-am obișnuit cu ele; pe unele știm să le mînuim noi înșine și nu mai sîntem conștienți de stranietatea lor. În lumea pre-tehnică însă, în lumea dominată de natură, totul avea o aură de *stranietate*, de *strangeness*. În acea lume fiecare lucru apărea ca fiind oarecum misterios, ca fiind altceva decît noi, oamenii. (Această stranietate a lucrurilor o simțim astăzi în cele mai neașteptate situații: te uiți, de pildă, pe stradă, la un cîine vagabond, cîinele se uită și el la tine, și îți dai seama brusc că acel cîine e *altceva* decît tine. Oare dacă vom clona animale pe scară largă vom ajunge să nu mai percepem stranietatea animalelor?)

Cu cît ne depărtăm însă de lumea tehnicii, cu cît ne scufundăm mai adînc în trecut, cu atît această senzație de stranietate se intensifică și începe să fie dublată de teamă. Dacă am putea călători în trecut, am vedea că, pe măsură ce ne îndepărtăm de prezent, oamenii resimt această stranietate a lumii tot mai intens. Și am mai vedea că în orizontul acestei senzații de stranietate apare o anumită uimire în fața lumii, care și ea este cu atît mai intensă cu cît ne depărtăm de prezent. Ei bine, această uimire intensă în fața lumii, care astăzi nu mai poate fi resimțită atît de lesne, este cea avută în vedere de Platon și Aristotel atunci cînd spun că uimirea este originea filozofiei.

De ce lumea naturală apărea, într-o mai mare măsură decît lumea tehnicii, ca fiind altceva decît noi,

oamenii? După mine, această senzație de stranietate are trei temeiuri: credința că lumea este făcută; credința că, făcută fiind, nu noi, oamenii, am făcut-o; și credința că, de vreme ce nu noi am făcut-o, nici nu o putem înțelege. Or, lumea tehnicii nu-mi inspiră teamă și nu mă uimește cu adevărat tocmai pentru că această lume e alcătuită din produse ale tehnicii pe care noi oamenii le-am făcut; și pentru că noi le-am făcut, le înțelegem; și pentru că le înțelegem, ele nu ne mai apar la fel de stranii precum plantele, animalele și munții, pe care nu noi le-am făcut. Și atunci, uimirea mea în fața lor nu mai este atît de intensă[7].

[7] Nu pot să înțeleg ceva decît dacă acel ceva e făcut. Cu alte cuvinte: orice existență trebuie să fie considerată ca făcută pentru ca s-o pricep. Această idee apare la Platon: în *Philebos*, de exemplu, unde se spune că „născutul" și „făcutul" sînt același lucru (27 a), și mai cu seamă în *Timaios*, unde întreaga realitate este creația Demiurgului (v. 27 a–*fine*). Și mai apare, bineînțeles, în teologia creștină, în care întreaga realitate este concepută ca fiind creația lui Dumnezeu. Dar apare și în știința modernă, căci legile naturii presupun că realitatea este un lucru făcut – făcut, desigur, dar nu de către mine. N-am spus că realitatea nu conține și o parte nefăcută; am afirmat doar că pot vorbi despre ceva doar dacă presupun că acel ceva este un lucru creat. În *Timaios*, de pildă, Demiurgul zidește universul dintr-o materie primă, care nu e făcută, ci e pur și simplu dată. Dar despre această materie primă nu se poate spune mare lucru, căci ea nu are chip (v. 52 d–53 b). Nici receptacolul, *chôra*, nu e ceva făcut, ci dat, și nici despre el nu se poate spune mare lucru (v. 52 b–d). La Platon există așadar o legătură între realitatea nefăcută și neant, despre care nu pot afirma nimic pozitiv. Despre neant nu pot afirma decît că este. De ce nu pot să înțeleg ceva decît dacă acel ceva e făcut? Grea întrebare! Nu voi încerca aici să găsesc vreun răspuns. Cred însă că răspunsul,

Aceste două dispoziții interioare, părăsirea de sine și uimirea, fac cu putință ivirea filozofiei, adică a celei mai înalte științe. Aceste două dispoziții interioare sînt greu de obținut. Nu e ușor să oprești curgerea vieții tale și să intri într-o stare de părăsire de sine. Nu e ușor să oprești curgerea vieții tale și să te lași uimit de lucrurile ce te înconjoară. Dar fără să oprești curgerea de zi cu zi a vieții tale știința nu se va ivi în viața ta.

Întrebarea și starea de întrebare

Părăsirea de sine și uimirea nu declanșează, automat, apariția științei. Pentru ca știința să apară trebuie să întrebăm. *Analiticele secunde*, 89 b 23–24: „Lucrurile pe care le căutăm sînt numeric egale cu cele pe care le cunoaștem." Prin „lucrurile pe care le caut" trebuie înțeles aici „acele lucruri pe care vreau să le cunosc", adică „acele lucruri despre care întreb". Eu nu ajung să cunosc la întîmplare, ci în funcție de direcția pe care caut, iar această direcție îmi este dată de întrebările pe care mi le pun. Cînd întreb, sînt deja pe o direcție, și ajung să știu în orizontul deschis de întrebările pe care mi le pun. Ceea ce înseamnă că potrivit lui Aristotel știm atît cît întrebăm.

Fiecărui răspuns îi corespunde o întrebare, dar nu oricărei întrebări îi corespunde un răspuns. Atunci

---

indiferent de unde am porni, ne va conduce, mai devreme sau mai tîrziu, la problema adevărului, căci, după mine, adevărul înțeles ca o potrivire între enunț și realitate are ca temei ideea că realitatea e un lucru făcut.

cînd întreb, întreb desigur ceva, adică întrebarea mea are un obiect și ea vizează obținerea unui răspuns. Există totuși o preeminență a întrebării. Întîi întreb, și apoi aflu răspunsul. Întrebarea e, așadar, originea răspunsului. Dar originea întrebării? Întrebarea țintește obținerea unui răspuns, dar nu acel răspuns este originea ei. Întrebarea vine dintr-o stare de întrebare, care este și ea o dispoziție interioară ce îmi oprește curgerea de zi cu zi a vieții mele. De ce mi-o oprește? Pentru că ea îmi cere să admit că nu știu, și cînd admiți că nu știi viața nu mai curge ca pînă atunci. În viața curentă eu sînt conștient că știu unele lucruri și că nu știu altele. Dar în viața de zi cu zi eu nu mă aflu într-o stare de întrebare: în viața de zi cu zi nu stăvilesc iureșul vieții în care sînt prins și care mă poartă ca un rîu învolburat, și nu recunosc că nu știu și că trebuie să întreb pentru a ști. Starea de întrebare, atunci, e a treia dispoziție interioară, alături de părăsirea de sine și de uimire, care face cu putință ivirea științei în viețile noastre.

Cele patru întrebări fundamentale

Să revenim la Aristotel și la teza lui după care știm atît cît întrebăm. Dacă punem lucrurile în acest fel, atunci e firesc să ne întrebăm cîte feluri de întrebări există. *Analiticele secunde*, 89 b 24–25: „Patru sînt lucrurile pe care le căutăm: că este [*to hoti*], de ce este [*to dioti*], dacă este [*ei esti*], ce este [*ti estin*]." Patru sînt așadar, potrivit lui Aristotel, lucrurile pe care le căutăm, adică patru sînt întrebările care pot fi puse. Cu alte cuvinte, patru sînt întrebările fundamentale, iar noi cunoaștem în orizontul pe care ele îl deschid.

Aceste patru întrebări fundamentale formează două perechi: primele două privesc stările de fapt, ultimele două privesc lucrurile.

Să luăm, spune Aristotel, cazul unei eclipse. O eclipsă este o stare de fapt, ceva ce are loc. Atunci cînd am în față o stare de fapt eu întreb mai întîi „că este", adică întreb dacă această situație există cu adevărat așa cum mi se înfățișează. Este aceasta o eclipsă de soare? Aceasta e prima întrebare pe care mi-o pun. Apoi, dacă am răspuns afirmativ la această întrebare, întreb „de ce este", adică mă întreb care este cauza (*aitia*) care face ca acest fapt, eclipsa, să existe așa cum există.

Aristotel spune că atunci cînd întrebăm „că este" noi avem în vedere „cele puse în număr" (*eis arithmon thentes*, 89 b 25–26). Pentru greci 1 nu era propriu-zis număr, iar 0 nu exista. Numărul era pentru greci în primul rînd „relația de tip numeric" care există între două elemente. „Număr" trimite aici, în expresia „cele puse în număr", la „relație": atunci cînd întrebăm „că este" noi avem în vedere cele puse în număr, adică acele lucruri care sînt în relație cu altceva. Aristotel dă exemplul eclipsei: ea este un fenomen care are anumite atribute, fiind astfel ceva care este în relație cu altceva și care are o cauză, fiind astfel în relație cu ceva din afara lui.

O stare de fapt, precum eclipsa, este ceva care se petrece, adică ceva care are loc în timp. Avînd loc în timp, o stare de fapt mă trimite la acel ceva care a

precedat-o în timp și care a cauzat-o. Pentru Aristotel cauza unei stări de fapt nu se reduce însă la un eveniment ce a produs un efect. Pentru el cauza unei stări de fapt este acel ceva care e răspunzător pentru existența acelei stări de fapt așa cum este ea, adică acel ceva în deschiderea căruia survine starea de fapt. Acel ceva se cheamă în grecește *archê*.

Cauza unei stări de fapt este în afara acelei stări de fapt. Dar cauza și starea de fapt nu sînt despărțite, ci legate una de alta. Cauza este obîrșia stării de fapt, ceea ce o face să fie așa cum este ea. Acum, atunci cînd eu găsesc cauza unei stări de fapt, eu deduc acea stare de fapt din originea (*archê*) ei. Termenul folosit de Aristotel pentru a denumi această operațiune este *apodeixis*, tradus îndeobște prin „demonstrație" (v. de exemplu *Analiticile secunde*, 90 b 3). *Apodeixis* derivă din verbul *apodeiknymi*, „a arăta", „a scoate la iveală" (*deiknymi*) „de unde" (*apo*) provine ceva. Demonstrația, *apodeixis*, unei stări de fapt denumește așadar acea scoatere la iveală a originii (*archê*) acelei stări de fapt.

Să trecem acum la cea de-a doua pereche de întrebări – „dacă este" și „ce este". Atunci cînd am în față un lucru eu întreb mai întîi „dacă este", adică întreb dacă acel lucru există cu adevărat așa cum mi se înfățișează. Aceasta e prima întrebare pe care mi-o pun. Apoi, dacă am răspuns afirmativ la această întrebare, întreb „ce este", adică întreb care este definiția lui.

Să luăm de pildă această ceașcă. Mă întreb mai întîi dacă ea există așa cum îmi apare mie. Apoi, mă întreb ce este ea și caut definiția ei. Definiția îmi dă esența lucrului. Esența este însă și ea o relație, căci în definiție ceva (genul proxim) este pus în relație cu altceva (diferența specifică).

Analiticele secunde, 90 a 35: „Este evident că tot ceea ce căutăm este o căutare a termenului mediu [*meson*]." În tot ce căutăm să știm, adică în toate cele patru întrebări fundamentale, ceea ce este căutat este termenul mediu, adică cel care face legătura dintre două elemente.

Atunci cînd vreau să cunosc o stare de fapt eu caut să-i aflu cauza. O dată aflată cauza, trebuie să mă întreb dacă nu cumva și aceasta are o cauză. Să zicem că vreau să cunosc un fenomen anume, F (o eclipsă de exemplu). Ca să cunosc acest fenomen, eu nu trebuie să mă uit la el. Eu trebuie să merg la ceea ce îl determină, la cauza (*aitia*) lui, să zicem la E. Și apoi trebuie să merg la ceea ce îl determină pe E, să zicem la D. În felul acesta cunoașterea mea merge de la un termen mediu la altul.

(Sigur, nu se poate merge așa la infinit. Undeva trebuie să mă opresc, căci altfel cunoașterea mea despre acea stare de fapt nu va mai fi cu adevărat cunoaștere. Pe măsură ce merg către cauze tot mai generale, mă apropii însă de o esență, adică de ceea ce este obiectul ultimelor două întrebări. Cu alte cuvinte: pe măsură ce înaintez pe raza primelor două întrebări fundamentale, cele care mă trimit la cauze, mă îndrept către ceea ce nu mai poate fi dedus din nimic, adică mă îndrept către ceea ce se află pe raza

ultimelor două întrebări, respectiv esențele. Esențele ultime sînt însă obiectul filozofiei; la capătul cunoașterii bazate pe demonstrație stă de aceea filozofia. Nu voi intra însă aici în fascinanta discuție cu privire la relația dintre definiție și demonstrație din capitolele 4–10 ale Cărții a II-a a *Analiticelor secunde*.)

Tot despre termeni medii e vorba și atunci cînd vreau să aflu definiția unui lucru. Definiția scoate la iveală relațiile esențiale ale lucrului definit. Lucrul este un compus, el este unitatea mai multor elemente. Ceașca este un mic recipient de băut care are o toartă. Întîi scot la iveală relația dintre „ceașcă" și „mic recipient de băut", și apoi leg „mic recipient de băut" de „a avea toartă". „Mic recipient de băut" este un termen mediu, care leagă „ceașca" de „a avea toartă".

Pentru a recapitula. Unu: știu în funcție de întrebare. Doi: patru sînt întrebările fundamentale. Trei: ele vizează o stare de fapt și cauza ei (primele două întrebări), sau un lucru și esența lui (ultimele două întrebări). Patru: toate cele patru întrebări conduc la o cunoaștere a „termenilor medii", adică tot ceea ce ajung să cunosc în orizontul deschis de aceste întrebări poartă asupra unor relații: între o stare de fapt și cauza ei, și între acea cauză și o alta (în cazul primelor două întrebări), și între noțiuni (în cazul ultimelor două întrebări). (Nu voi intra aici în dificila problemă a *nous*-ului aristotelician.)

Excurs: corelația dintre cunoaștere și realitate

La Aristotel, între cunoaștere și realitatea ce poate fi cunoscută există o corelație. Pentru a lumina această afirmație trebuie însă început de la Platon.

Pentru Platon existența are două tărîmuri: cel al ideilor și cel al întrupărilor lor sensibile. Ideea platoniciană (*eidos, idea*) este *auto kath'hauto aei*, adică mereu de sine stătătoare și neschimbătoare (cf. *Phaidon*, 78 c, *Banchetul*, 211 a–b etc.). De vreme ce ideile sînt etern neschimbătoare și identice cu sine, iar întrupările lor sensibile se nasc și pier, doar ele, ideile, există cu adevărat. Ideile platoniciene există întru cîtva și în întrupările lor sensibile. Ideea de frumos, de pildă, există într-un trup frumos (căci ea, ideea de frumos, îl face să fie un trup frumos). Dar, fiind pure și neamestecate cu nimic, ideile nu-și pot avea adevăratul *locus* aici, în lumea devenirii, a întrupărilor lor sensibile, în care totul se naște și piere.

Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, un lucru sensibil, pe care pot să-l văd, este o întruchipare a unei idei. Ideea este, pentru Aristotel, precum o formă, *morphê*, care se întruchipează într-o materie, *hylê*. Pentru Aristotel existența nu are însă două tărîmuri, așa cum are pentru Platon, ci unul. Căci pentru Aristotel ideile nu există decît laolaltă cu întrupările lor sensibile, cu întruchipările lor. Esența unui lucru este dată de ideea lui, dar ideile nu există decît în întruchipările lor. Altfel spus, pentru Aristotel, existînd mereu numai în întruchipările lor, ideile își au adevăratul *locus* aici, în lumea devenirii.

Realitatea lucrurilor reprezintă așadar, pentru Aristotel, unitatea a două elemente: cel ideal, și cel sensibil. Realitatea lucrurilor este pentru Aristotel acest raport, acest *logos* între *morphê* și *hylê*. Iar realitatea stărilor de fapt este și ea un *logos*, și anume relația dintre o stare de fapt și cauza ei, pe de o parte, și relația dintre mai multe cauze, pe de alta.

Realitatea este pentru Aristotel *logos*, iar cunoașterea ei este „logică". La Aristotel există așadar o corelație între realitate și cunoaștere. (Și nu e vorba numai de o simplă corelație, căci modul de a fi al realității întemeiază modul de a fi al cunoașterii. Altfel spus, cunoașterea are la Aristotel o întemeiere metafizică. Cunoașterea este „logică" pentru că realitatea însăși este *logos*.)

Abstragere și exactitate

Metafizica 1003 a 21 și urm.:

> Există o știință care examinează ceea-ce-este ca fiind [*to on hê on*], cît și tot ce aparține de acesta în mod intrinsec. Ea nu este identică cu nici una dintre științele zise particulare. Căci nici una dintre aceste științe nu privește ceea-ce-este ca fiind, în universalitatea sa, ci, decupînd o parte a acestuia, examinează atributele [*to sumbebêkos*] acestei părți, așa cum procedează științele matematice.

Nu voi intra aici în chestiuni legate de știința al cărei obiect este „ființa ca ființă", cum s-a tradus îndeobște expresia *to on hê on*. Această știință nu este alta decît filozofia, și statutul ei ridică multe probleme. Doresc doar să scot la iveală un *pattern* al științelor zise particulare. Aceste științe, așadar, desprind din realitate o parte, pe care apoi o teoretizează. Aritmetica, de pildă, desprinde din realitate numărul și îl teoretizează. Ea desprinde din realitate doar un aspect al ei, și anume cel cantitativ, exprimat prin număr, și apoi îl teoretizează. Această desprindere este o *aphairêsis*, o abstragere, o rupere

a ceva de altceva, o scoatere în afară, o abstracție. În urma acestei abstrageri toate celelalte aspecte ce definesc realitatea sînt ignorate; aritmetica, de pildă, ignoră tot ce nu se subsumează cantității. Cantitatea e întotdeauna legată de substanță: ceva anume are trei coți lungime sau o temperatură de 36 de grade. Dar eu pot să abstrag numai acest aspect cantitativ și să ignor restul. Așa face geometrul: el nu ia lucrul așa cum e el, în întregul lui, ci abstrage din el doar aspectul lui cantitativ – suprafața lui, unghiurile lui etc. Prin această *aphairêsis* intelectul abstrage dintr-un lucru doar un aspect al lui, care nu e de fapt de sine stătător. Acest aspect poate fi considerat esențial în raport cu alte aspecte, dar el nu este propriu-zis de sine stătător.

Acum, cît de mult poate o știință să ignore din real? *Metafizica* 1078 a 8 și urm.:

> Și, cu cît s-ar referi în mai mare măsură la entități primare în virtutea definiției și mai simple, cu atît mai mult [știința respectivă] ar poseda precizie (căci precizia este tocmai simplitate). De unde rezultă că [ea e mai precisă] cînd obiectul ei e fără mărime decît cînd posedă mărime [...].

Pentru noi, orice cunoaștere trebuie, dacă e cunoaștere, să fie exactă. Pentru Aristotel nu e așa. Pentru el exactitatea, sau precizia, se poate obține numai cu privire la ceea ce este simplu. Aritmetica, de exemplu, este, după Aristotel, mai exactă decît geometria (982 a 28). De ce? Pentru că obiectul aritmeticii este mai simplu decît cel al geometriei. De

ce e mai simplu? Pentru că geometria are, față de aritmetică, un element în plus, și anume spațiul. Aritmetica ignoră din realitate mai mult decît geometria căci ea ignoră spațiul. Așadar cu cît o știință ignoră mai mult, cu atît ea devine mai exactă. Dar revin la întrebare: cît de mult poate o știință să ignore din real?

Primele principii

Să zicem că vreau să cunosc un fenomen anume, F. Ca să cunosc acest fenomen, eu trebuie să merg la cauza lui, să zicem la E. E este obîrșia, temeiul ontologic al lui F. Dar eu trebuie să merg și la ceea ce îl determină pe E, să zicem la D. Ca să cunosc fenomenul F, așadar, eu merg „înapoi", la cauzele lui. Pe măsură ce merg „înapoi", am o „cuprindere" din ce în ce mai mare, mai generală a lui F. Căci D nu e numai cauza lui E, ci și a lui F. De aceea mersul „înapoi" către cauze este și un mers către *katholou*, către „ceea ce este general" (cf. *Metafizica*, 982 a 20–25). Pe măsură ce merg „înapoi", dau peste lucruri tot mai generale și mai simple, care le întemeiază pe cele „înapoia" cărora ele stau, ceea ce înseamnă că realitatea are o anumită ierarhie ontologică și că în cele din urmă totul are o obîrșie ultimă, un temei ontologic ultim – în speță cele mai generale și mai simple principii.

Dar și în cunoaștere există o ierarhie. *Metafizica*, 982 b 4–6:

> Însă cele cognoscibile în cea mai mare măsură [*malista epistêta*] sînt primele principii [*ta prôta*] și [primele]

rațiuni [*ta aitia*] (căci datorită acestora și pornind de la ele sînt celelalte cunoscute și nu principiile prime prin intermediul elementelor subordonate).

Cunoașterea nu este omogenă: cunoașterea anumitor lucruri, în speță a principiilor prime, este mai importantă decît cunoașterea altor lucruri, căci pe ea, pe această cunoaștere a principiilor prime, se întemeiază întreaga cunoaștere. Avem aici un al doilea aspect al corelației dintre realitate și cunoaștere. Primul aspect viza corespondența dintre *logos*-ul realității și caracterul „logic" al cunoașterii. Acest al doilea aspect vizează corelația dintre ierarhia realității și cea a cunoașterii: principiile ultime pe care se întemeiază realitatea sînt și cele „mai cognoscibile" lucruri, adică acele lucruri pe care se întemeiază întreaga cunoaștere.

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel pleacă de la *das selbige Bewußtsein* și ajunge la *der objektive Geist* și la cunoașterea divinului. În primele două capitole din prima carte a *Metafizicii*, Aristotel pleacă de la simțuri (*aisthêseis*, cf. 980 a 1–981 a 1) și ajunge la știința primelor principii, care este și o cunoaștere a divinului.

Intelectul divin știe absolut tot, dintr-o dată, printr-un fel de intuiție. Acest mod de a cunoaște îi este refuzat intelectului uman. Intelectul uman nu poate ști absolut tot, dintr-o dată. El știe „pe rînd". Adică: modul de a cunoaște al intelectului uman presupune o anumită desfășurare a cunoștințelor, în speță un drum. Pentru Aristotel acest drum duce către știința principiilor prime.

Cu cît înaintez mai mult către primele principii, cu atît ignor mai mult din real în totalitatea sa. Și cu cît înaintez către primele principii, cu atît știința devine mai exactă, astfel încît, spune Aristotel, „cele mai exacte dintre științe [*akribestatai tôn epistêmôn*] sînt cele referitoare la primele principii [*ta prôta*]" (982 a 25–26). Drumul științei duce, la Aristotel, la exactitate.

Înstrăinarea științei

Știința abstractizează: ea abstrage din individual doar anumite aspecte ale lui și ignoră restul. Cu cît o știință ignoră mai mult din real, cu atît ea e mai exactă. Cu cît e mai exactă, cu atît obiectul ei e mai simplu. Cu cît cunosc ce e mai simplu, cu atît mă apropii de divinitate. Știința mă apropie de divinitate. Dar mă și înstrăinează de lumea mea de zi cu zi. Sigur, știința mă apropie de esențial. Ea nu lasă deoparte decît accidentalul; dar lăsînd deoparte ceva, chiar dacă ceva neesențial, ea ajunge să ignore întregul. Și cu cît ignoră mai mult din întreg, cu atît îmi devine mai străină.

Părăsirea de sine, uimirea și starea de întrebare – cele trei dispoziții interioare care fac cu putință ivirea științei în viața noastră – ne scot din viața noastră de zi cu zi și ne pregătesc pentru o altă viață, cea în care survine știința. Dar știința însăși rupe. Ea rupe pentru că abstrage din real doar un aspect al lui. Și pentru că, instituind exactitatea ca țel ultim al ei, mă îndreaptă către cele mai simple principii, în speță către tot ceea ce îmi este mai străin. Știința înstrăi-

nează nu doar pentru că abstrage, ci și pentru că mă scoate din lumea mea de zi cu zi.

„Iar între științe [*epistêmai*], o considerăm pe cea aleasă pentru ea însăși și în vederea cunoașterii [*eidenai*] ca fiind în mai mare măsură înțelepciune [*sophia*] decît pe cea aleasă pentru foloasele ce decurg din ea" (982 a 14–16). Științele, spune Aristotel, nu „au de-a face [, în mod direct,] nici cu folosul, nici cu desfătarea" (981 b 20–23). Și totuși, din anumite științe decurg anumite foloase. Dacă locuiesc la țară și am vacă, îmi folosește să știu cîte ceva despre gestația vacii și atunci mă interesează gestația vacii. Dacă nu mai am vacă, dacă am vîndut-o, atunci nu mă mai interesează. Dacă însă mă interesează gestația vacii ca o problemă de biologie, atunci încep să „fac știință pentru ea însăși". Astfel puse, lucrurile par simple. Dar, dacă punem astfel lucrurile, riscăm să nu mai vedem miezul spuselor lui Aristotel.

Dacă gestația vacii m-a interesat numai atîta timp cît am avut vacă, toate cunoștințele despre gestația vacii pe care le-am acumulat se vor pierde la scurt timp după ce nu voi mai avea vacă. Dacă însă mă interesează gestația vacii ca o problemă de biologie, atunci am să încerc să păstrez cumva, în mintea mea, cunoștințele mele despre gestația vacii. Și astfel mă „răsucesc" și mă întorc asupra mea. Nu mai fac ceea ce fac toți ceilalți, nu mă mai interesează imediatul, ci ce este în mintea mea. Și astfel încep să îmi schimb modul de a privi lumea. Astfel, încep să cred că totul nu există decît în mintea mea. Astfel, încep să fac știință pentru ea însăși.

Ceea ce ne duce la tema rupturii dintre viața de zi cu zi și viața în care survine știința. Așa cum am spus, părăsirea de sine, uimirea și starea de întrebare – cele trei dispoziții interioare care fac cu putință ivirea științei în viața noastră – ne scot din viața noastră de zi cu zi și ne pregătesc pentru o altă viață, cea în care survine știința. Știința mă îndreaptă însă către „știința făcută pentru ea însăși", și dacă încep să fac știință pentru ea însăși, atunci ruptura dintre viața de zi cu zi și viața rostuită în jurul științei devine foarte mare. Căci „știința făcută pentru ea însăși" mă rupe de lumea vieții mele de zi cu zi, în care totul se învîrte în jurul utilității și plăcerii.

Atunci cînd nu mă mai interesează decît știința, eu răstorn complet modul meu obișnuit de a mă raporta la lume. Atunci, eu rostuiesc lucrurile care mă înconjoară în funcție de cognoscibilitatea lor, adică nu le mai rostuiesc, ca pînă atunci, în funcție de importanța lor pentru mine în viața mea de toate zilele. Atunci, nu mă mai interesează nici imediatul, nici urgentul, nici importantul, ci ceea ce este „cel mai cognoscibil", și atunci încep să îmi schimb modul de a privi lumea și lumea începe să se structureze altfel pentru mine. Atunci, lumea începe să fie rostuită de către intelect, viața începe să fie despicată după alt criteriu, iar eu încep să mă înstrăinez de mine însumi.

Ruptura nu e numai între viața de zi cu zi și viața în care survine știința. Un om e om întreg dacă face toate cîte le face un om: mănîncă, doarme, bea, iubeș-

te, cunoaște, admiră, imaginează, fuge și tot așa. Dacă eu aleg însă doar cunoașterea științifică, și dacă o absolutizez și fac din ea scopul vieții mele, atunci devin un intelectual, adică un om împuținat, deviat de la plinătatea lui de om. Alegerea și absolutizarea cunoașterii științifice este o *aphairêsis*, o abstragere, o rupere a ceva de altceva, și urmarea ei este, în plan uman, o înstrăinare de sine.

Priviți un intelectual. Poți ști cum fuge? Poți ști dacă e în stare să admire coloritul toamnei? Nu, nimic din toate acestea. El nu e însă un intelectual pentru că nu-l interesează coloritul toamnei. El este un intelectual pentru că a abstras ceva, în speță cunoașterea științifică, din întregul omenescului, și pentru că a absolutizat acest ceva rupt de rest. Cu cît o cunoaștere este mai exactă, cu atît ea îmi este mai străină. Străină de mine, de viața mea, de viața noastră a tuturor. Știința însăși abstrage din individual doar un aspect al lui, iar cel ce o practică abstrage din ființa lui doar un mod de a fi, în speță cel al intelectualului.

Cel care, pentru prima dată în istorie, va fi ales și absolutizat cunoașterea științifică le va fi apărut celorlalți ca un om pe cale de a se înstrăina de comunitatea lui și chiar de sine însuși. În timp, acest tip uman, din ce în ce mai răspîndit, a fost acceptat, justificat, omologat.

În Evul Mediu devierea științei de la real se mărește. La aproape toți marii gînditori medievali abstracția operată de știință devine actul fundamental al rațiunii. În Evul Mediu conceptele, adică abstracți-

unile universale, și nu lucrurile, devin adevăratul obiect al științei. Totul începe acum să poarte asupra conceptelor, care, am putea spune, ajung să formeze o lume în care intelectul începe să se închidă tot mai mult. Această închidere a intelectului în lumea conceptelor se continuă și se agravează, dacă pot spune așa, în gîndirea filozofică și științifică a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea.

O serie de note pe care le-am făcut cu privire la cearta universaliilor, la unele texte din Toma d'Aquino, Duns Scotus, Occam, precum și o serie de comentarii la Galilei, Bruno, Kepler și Newton am să le las deoparte, căci ele provin, în marea lor parte, din consultarea unor surse secundare. Doresc însă să spun cîteva lucruri despre Descartes. Căci, după mine, în gîndirea lui înstrăinarea științei a luat o turnură cu adevărat gravă, turnură ce a făcut posibilă apariția tehnicii moderne.

IV. Închiderea științei la Descartes

Descartes e ușor de citit. Și el este, fără îndoială, unul din filozofii cei mai citiți. Dar e greu de înțeles. Trebuie mai întîi să înțelegi ce neagă, iar el neagă foarte multe lucruri. Și trebuie, mai apoi, să-l citești foarte atent și cu multă răbdare. Textele lui sînt foarte clare și uneori îți dau impresia că sînt o culegere de banalități; dar tocmai aceste banalități le fac greu de pătruns.

În prefața la *Principiile filozofiei* Descartes însuși ne sfătuiește cum să-i citim acest text. Ar fi nevoie, ne spune el, de trei lecturi: mai întîi de o lectură inte-

grală în care să nu zăbovim asupra dificultăților, „doar spre a ști în mare care sînt subiectele despre care tratez" (p. 71)[8]; apoi, de o lectură în care să urmărim raționamentele și să însemnăm „cu o trăsătură de pană locurile unde se vor găsi dificultățile" (*ibidem*); în sfîrșit, de o a treia lectură, în care să găsim, gîndind asupra chestiunilor discutate în text, soluțiile la dificultățile identificate anterior. Și, conchide Descartes, dacă unele dificultăți vor rămîne nesoluționate, „se va găsi pînă la urmă soluția citind încă o dată" (*ibidem*). Cîte cărți se pot citi așa într-o viață?

Rațiunea egal împărțită

Discursul asupra metodei începe așa: „*le bon sens* [*bona mens* în traducerea latină] este lucrul cel mai bine împărțit din lume" (p. 93)[9]. Ce să înțelegem aici prin *le bon sens*? *Le bon sens*, sau rațiunea (*raison*), spune în continuare Descartes, este acea facultate cu care distingem adevărul de fals (*ibidem*).

Rațiunea este pentru Descartes esența omenescului. „Dar ce sînt [eu], prin urmare?", se întreabă el în *Meditații despre filozofia primă*. Răspunsul lui Descartes este: „un lucru ce cugetă" (p. 255). Eu nu sînt în chip esențial decît o entitate ce cugetă. Rațiunea este esența noastră, iar țelul nostru ultim este

[8] Toate trimiterile la *Principiile filozofiei*, *Meditații despre filozofia primă* și *Reguli de îndrumare a minții* se fac la traducerile indicate în *Notă privitoare la citate*.

[9] Toate trimiterile la *Discurs asupra metodei* se fac la textul francez, *Discours de la méthode*, reprodus în R. Descartes, *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Paideia, București, 1995.

cunoașterea. Descartes neagă întru cîtva concepția medievală, potrivit căreia omul nu este, în chip esențial, numai rațiune. Descartes redefinește esența omenescului, iar acest lucru este ceva epocal.

Rațiunea, așadar, susține Descartes, ne-a fost egal distribuită. Toți o avem într-o aceeași măsură. În dedicația cu care se deschid *Principiile filozofiei,* Descartes spune că „aproape toți cei care pricep cu ușurință lucrurile ce aparțin matematicilor nu sînt în stare să priceapă cele ce se referă la metafizică, și invers" (p. 64). Deci nu toți sîntem în stare să pricepem la fel de ușor și matematicile, și metafizica. Dar cum de se poate întîmpla un asemenea lucru din moment ce rațiunea ne-a fost egal împărțită? Diversitatea opiniilor noastre, spune Descartes în *Discurs asupra metodei,* nu vine din faptul că unii au mai multă rațiune decît alții (așa cum credem noi îndeobște). Nu, ea vine din faptul că noi ne conducem rațiunea pe diferite căi (v. p. 93). Calea, așadar, e totul. Deosebirea e de drum. Rațiunea are un drum de făcut pentru a ajunge la adevăr și totul depinde de acest drum.

Căile rațiunii. Îndoiala

După ce să mă ghidez pentru a ajunge la adevăr? Ce reguli trebuie să urmez? Le aflăm în opusul cartezian *Regulae ad directionem ingenii, Reguli de îndrumare a minții.* „A nu fura" e o regulă. Dar nu este *ad directionem ingenii,* adică nu-i dă rațiunii o direcție. Regulile lui Descartes, 21 la număr, determină drumul, traseul pe care rațiunea îl are de urmat pentru a ajunge la adevăr.

„E nevoie de metodă în cercetarea adevărului din lucruri", spune Regula a IV-a. Raţiunea ne-a fost egal împărţită; ea este esenţa noastră, dar ea nu este decît mijlocul de a împlini menirea noastră ultimă – aflarea „adevărului din lucruri". Noi nu sîntem în adevăr. Adevărul trebuie dobîndit, aflat, şi pentru aceasta trebuie să merg pe o cale anume. Altfel, voi lua falsul drept adevăr. Ceea ce înseamnă că noi sîntem cumva în-doiţi, aflaţi între două lucruri, adică între adevăr şi fals. Noi ne în-doim între adevăr şi fals. Totul însă depinde de îndoiala metodică, nu de această în-doire existenţială.

Viaţa noastră de zi cu zi se întemeiază pe încredere, pe încrederea naturală, pentru a spune aşa, pe care o am cu privire la tot ce se află în preajma mea. Îndoiala survine mai întîi ca destrămare a acestei încrederi naturale, iar ei îi pune capăt certitudinea. Să luăm un exemplu banal: gelozia.

Cei ce se iubesc trăiesc într-o armonie care se bazează pe o încredere reciprocă naturală. Îndrăgostiţii au în chip spontan încredere unul în celălalt. Această încredere poate fi însă spulberată. Ceva suspect îşi face apariţia: o batistă, un aer nu ştiu cum, o anumită răceală. Ceva nu mai e în ordine. Acest ceva schimbă totul şi mă aruncă pradă îndoielii. Din cauza acestui ceva mă îndoiesc acum de tot trecutul nostru – nu mai ştiu dacă a fost o iubire adevărată sau o iluzie. Mediul vieţilor noastre, pe care dragostea noastră îl transformase într-o preajmă a intimităţii, se destramă, iar eu nu mă mai simt acasă în

ea. Încep să mă îndoiesc de prieteni, care poate mă mint din prietenie, de vecini, și chiar de propriul meu cîine, care poate a văzut ceea ce eu nu am văzut. Toată preajma e acum otrăvită, cum otrăvit este și prezentul, și trecutul, și viitorul.

Dar nu sînt absolut sigur că am fost înșelat. Sînt în-doit. Am ieșit din preajma iubirii și acum trăiesc într-o zonă ce-mi este străină, deși exterior nimic nu s-a schimbat. Totul, de fapt, se petrece în mine. Gelozia și îndoiala sînt înăuntrul meu. Lumea e tot ca înainte, dar legătura dintre mine și lume s-a frînt și eu sînt acum însingurat. Sînt singur în fața lumii. O prăpastie mă desparte acum de ea. Îndoiala m-a despărțit de ea și m-a însingurat. Singurul lucru care mă mai poate salva este adevărul. Gelosul e obsedat de adevăr. Nici somnul, nici mîncarea, nici cum mă îmbrac nu mă mai interesează. Nu mai vreau nimic altceva decît adevărul. Îndoiala a creat în mine o pustiitoare sete de adevăr. Iar adevărul căutat este evidența. Nu ce a spus nu știu cine, ci adevărul absolut înțeles ca evidență.

Ce i se întîmplă filozofului nu este diferit de ce i se întîmplă gelosului. E același lucru, doar „domeniile" sînt diferite. Îndoiala filozofului este și ea o stare sufletească; iar el, filozoful, asemenea gelosului, împinge îndoiala pînă la capăt.

Dubito, ergo cogito. Cogito, ergo sum. Îndoiala este rațiune, iar rațiunea este ceea ce eu sînt cu adevărat. Dacă sînt filozof, îndoiala, rațiunea și existența mea sînt un tot.

De ce se îndoiește filozoful? După Descartes, filozof e acela care se îndoiește de tot. Iată cum încep *Principiile filozofiei*: „pentru a verifica adevărul e nevoie, o dată în viață, să se pună la îndoială toate lucrurile, atît cît se poate" (p. 79). Filozoful se hotărăște să pună totul la îndoială. Măcar o dată în viață: ceea ce înseamnă că îndoiala reprezintă un eveniment major în destinul lui. Punerea sub semnul întrebării a tot ce știi este începutul filozofiei. Dacă ești cu adevărat filozof, îndoiala ta trebuie să se extindă și să cuprindă toată preajma ta. Dar ea, îndoiala care este în tine, te va însingura, și vei ajunge să stai singur în fața lumii, cuprins de o sete pustiitoare de adevăr.

De ce s-a îndoit Descartes? Întîi, s-a îndoit de tot ce a învățat (v. Regula a III-a). Tot ce am învățat, spune el, este despre trecutul cunoașterii umane. Și acest trecut trebuie pus sub semnul îndoielii. În aceeași vreme, Descartes se deschide către viitor. Regulile de îndrumare a minții sînt un drum care rupe cu trecutul. Trecutul devine istorie, iar noi avem nevoie de un început de drum, drum care ne deschide către viitor. Descartes respinge în bloc trecutul și spune: eu, Descartes, sînt un nou început. Și astfel cunoașterea se istoricizează.

Îndoiala e metodică și urmărește absolut neîndoielnicul (v. *Discurs*, p. 108). Neîndoielnicul este certul, adevărul ca evidență. Evidența este evidența anumitor idei despre care rațiunea nu se poate îndoi. Adevărul așadar este ceva ce ține de rațiune.

Închiderea științei

În *Discurs asupra metodei* Descartes ne povestește ce s-a întîmplat cu el. Întîi a studiat o seamă de lucruri la școală și apoi, îndată ce a putut, a început să călătorească. După ce a călătorit s-a hotărît să se cerceteze pe el însuși. Eram atunci în Germania, ne spune el. Era sfîrșitul lui 1619 sau, poate, începutul anului următor. Se dusese în Germania pentru a asista la încoronarea Împăratului Ferdinand. Nu știm exact unde va fi fost în Germania cînd a început să se cerceteze pe sine. Tot ce știm, din *Discurs*, este că se afla singur, într-o odaie liniștită și încălzită (v. p. 98). După ce a început să se îndoiască de toată învățătura primită și de toată cunoașterea dobîndită în călătoriile sale, Descartes ajunge într-o „odaie", adică într-un loc izolat de lume. Îndoiala făcuse din el un gînditor solitar. Îndoiala, ce căscase o prăpastie între el și lume, l-a făcut în cele din urmă să caute adevărul în el însuși, ceea ce înseamnă că reflecția asupra intelectului devine acum temeiul științei. În decorul acelei odăi umile rațiunea umană punea în cumpănă lumea și o transforma în *obiect*, în timp ce ea devenea *subiect*. Această imagine a lui Descartes – un om pustiit de dorința de adevăr, singur și izolat – pare a întruchipa situația în care se afla atunci, chiar prin gîndirea lui Descartes, știința însăși. Însingurarea lui Descartes nu e una existențială. Însingurarea lui e însingurarea științei înseși.

Știința însăși era la capătul unui drum lung, drum ce începuse cu Aristotel și se continuase cu gînditorii medievali. De-a lungul acestui drum știința

se rupe de lume, ocupîndu-se de aspecte din ce în ce mai abstracte. Pe această cale ea ajunge la relația obiect–subiect. Eu-l devine acum, dacă pot spune așa, acosmic; adică el nu mai e o parte a unei lumi, ci el se opune acum lumii. Eu-l cartezian este un subiect în fața unei lumi devenite obiect. Lumea nu mai e un tot în care eu-l trebuia să-și găsească împlinirea prin filozofie (ca la Platon) sau prin credință și iubire (ca în creștinism). Omul și cetatea nu mai sînt (ca la Platon, în *Republica, Timaios* și *Legi*) o parte a unui cosmos. Nu, lumea e acum ceva care e pus în fața intelectului. O dată cu Descartes filozofia încetează de a mai fi o încercare de așezare a omului înăuntrul lumii. Pînă la Descartes, omul e cel aruncat în lume; o dată cu Descartes (și deopotrivă cu Kant și cu întreg idealismul german) lumea devine ceea-ce-este-aruncat-în-fața-mea, adică obiect. O dată cu Descartes știința se rupe de lume și își caută temeiul în intelect. Ea, știința, are ca obiect ceva ce aparține lumii, fiind astfel îndreptată către „exterior". Dar o dată cu Descartes știința se întoarce asupra intelectului și își caută temeiul în el, adică în „interior".

„Semințele cele dintîi ale cunoștințelor", care sînt adevărurile indubitabile, sînt obîrșia întregii științe (v. *Reguli*, Regula a IV-a, p. 148). În ele realitatea ne este dată în chip nemijlocit și, de la ele pornind, prin intuiții și deducții, ajungem la știință (v. Regula a III-a, p. 142; v. și Regula a IV-a, p. 148). *Locus*-ul adevărului se mută așadar în intelect (v. Regula a VIII-a, p. 167: „adevărul sau eroarea nu pot sălășlui decît în intelect"; nu voi intra aici în deosebirile dintre intelect și rațiune). În intelect e de căutat temeiul cu-

noașterii adevărate și, pînă la urmă, temeiul întregii realități. Pentru Descartes garanția adevărurilor indubitabile ce ne sînt date este Dumnezeu. Dar pentru el omul rămîne, de fapt, temeiul întregii realități, căci el instituie relația fundamentală obiect–subiect.

„A face ceva pentru x" presupune că x este *ein Seiendes*, ceva care există. Pot face ceva pentru mama mea, pentru tatăl meu sau pentru iubita mea, iar ei toți există. Acum, dacă spun că fac știință „pentru ea însăși", asta înseamnă că și ea, știința, există ca *ein Seiendes*? Să zicem că studiez gestația vacii ca o problemă de biologie. Gestația există, vaca există. Dar biologia? Biologia ca „știință făcută pentru ea însăși"? Există, desigur, și ea. Dar altfel decît există averea mea sau vitele pe care le am în grajd. Ea există, dar este o realitate intelectuală, imaterială. Aristotel, afirmînd că „știința făcută pentru ea însăși" este posibilă, afirmă realitatea științei. O realitate imaterială, desigur, dar o realitate. În plus, știința făcută pentru ea însăși este, potrivit lui Aristotel, „singura liberă dintre științe, căci ea singură ține de sine însăși" (982 b 27–28). Știința făcută pentru ea însăși este așadar autonomă; ea este liberă, adică liberă de a merge după propriile ei legi. Pe scurt: ea are o realitate și o autonomie ale ei, care fac ca intelectul să se poată închide în știință ca într-o lume. Revin acum la Descartes. La Descartes știința capătă o și mai mare realitate și autonomie decît la Aristotel, iar gîndirea lui prilejuiește intelectului o și mai mare închidere în lumea științei.

Intelectul este la Descartes un instrument de cunoaștere (v. *Reguli*, Regula a VIII-a, p. 167), iar regulile de îndrumare a intelectului sînt asemenea instrucțiunilor de folosire a unei mașini. *Instrumentum* vine de la *instruo*, care înseamnă „a potrivi", „a aranja". Instrumentul este ceva care, potrivind și aranjînd cunoștințe, întemeiază știința. Știința își capătă însă în raport cu instrumentul ce a generat-o o anumită autonomie. Instrumentalitatea intelectului este originea oricărui instrument modern și ea a făcut posibilă apariția tehnicii moderne. Iar autonomia științei a făcut posibilă autonomia tehnicii. Am să mă opresc însă aici.

V. Epilog

În intelect există, latent, posibilitatea ca el să devieze de la menirea lui de călăuzitor al ființei umane ca întreg și să-și proclame supremația. Această posibilitate s-a actualizat încă din Antichitatea greacă, intelectul transformîndu-se din călăuzitor în producător. Ceea ce a produs a fost știința, a cărei constituire Aristotel a prins-o atît de bine.

Știința promovează o deviere de la real, prin abstragerea din el a anumitor aspecte; astfel, știința instituie, pentru cel care o practică, o deviere de la uman, în speță o înstrăinare de uman în întregul lui prin abstragerea din acest întreg a unui singur fel de a exista, cel intelectual.

Știința a avut un destin. Ea s-a transformat, și o dată cu Descartes a intrat pe un drum în care devi-

erea ei de la real și devierea celui ce o practică de la omenesc s-au adîncit enorm. Devierea științei de la real a produs însă ceva ce s-a răsfrînt din plin asupra realului: tehnica modernă.

Intelectul este contradictoriu nu numai pentru că este deopotrivă măreț și precar, ci pentru că el poate deopotrivă să ne facă liberi, așezîndu-ne pe drumul gîndirii, și să ne înrobească, privîndu-ne de tot ceea ce nu îl privește în mod direct. El este contradictoriu și pentru că ceea ce el instituie, în speță știința, este o abstragere din real care a dus în cele din urmă, prin tehnica pe care a generat-o, la o îmbogățire a realului. Ce uimitor este să nu vezi aceste contradicții și să nu realizezi cît de enigmatic este, în consecință, intelectul!

Inițial am fost vechili: Dumnezeu, potrivit *Genezei*, ne-a lăsat lumea în grijă. *A Deo in curram*, spune Calvin în *Institutio*. Numai că nu am rămas vechili, ci am vrut să ajungem stăpîni. Și am ajuns, numai că, *nota bene*, pe o lume *creată*. Sîntem stăpîni peste o natură pe care nu noi am făcut-o, dar cu care, după ce ne-am ucis Tatăl (*Gott ist tot*), am rămas în brațe. Am rămas de capul nostru, iar rațiunea noastră e cea care face legile. Sîntem ca adolescenții care rămîn singuri în *week-end* și își fac de cap. Trăim *fără Dumnezeu, singuri, de capul nostru*.

Rămînînd cu natura în brațe, ne-am grăbit, cu ajutorul tehnicii, s-o evacuăm. De fapt, nu mai trăim decît într-un univers al tehnicii. Totul în jurul nostru e tehnică. Natura a fost relegată în țarcuri: parcuri, rezervații, grădini parcelate la marginea orașelor etc.

Natura nu ne mai înconjoară; e în altă parte, *ailleurs*, trebuie să ne ducem la ea. Facem excursii în natură, tocmai pentru că natura nu mai este mediul nostru. Ea a devenit greu accesibilă și exotică. Ceea ce înseamnă, deopotrivă, că natura nu mai e în noi. Oricum, cert este că lumea în care trăim este una a tehnicii, nu a naturii.

În sfîrșit, fără Dumnezeu și fără natură fiind, sîntem în plin social. În modernitate, trăim în orașe, iar orașele se fac prin „liberă asociere". Sîntem *societari*, dar nu ca apropiați, ci ca contigui. Sîntem pur și simplu unii lîngă alții, fără să fim neapărat unii laolaltă cu alții. Acesta este peisajul lumii moderne în care trăim. El este rezultatul progresului, adică al înaintării care își are întotdeauna prețul într-o pierdere. Dar noi nu mai avem ochi pentru ceea ce se pierde.

Știința și tehnica zilelor noastre: cît de departe sînt ele de știința și tehnica din Antichitate. Cît de uriaș este progresul lor! Pînă unde se va putea progresa? Pînă la capăt? Dar care capăt? Și la ce bun? Bunul omului? Dar care om? Aceste brute care ne înconjoară? De ce, în fond, vrem să progresăm? Să luăm de pildă un televizor: el este o realizare colosală a intelectului, dar totul se relativizează cînd începi să te uiți la el. Pentru a ne uita la Rai Uno i-au trebuit științei și tehnicii atîtea milenii? Fiecare va avea însă un răspuns: medicul îți va spune că progresăm pentru a ne trata din ce în ce mai bine, omul politic îți va invoca, după caz, tot felul de lucruri, și tot așa. Noi toți trăim în paradigma științei moderne. Toți oamenii, indiferent ce fac, concep lumea potrivit și-

inței moderne. Dar putem crede în știință fără a ști unde ne va duce?

Constituită într-o lume care ne cuprinde astăzi pe toți, tehnica a ajuns să reprezinte, pentru a vorbi ca Nietzsche, *eine Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten*, o deviere generală a umanității de la instinctele ei fundamentale – de la instinctul ei de conservare cel puțin, de vreme ce tehnica a ajuns în punctul în care se poate întoarce împotriva noastră. Am început deja să pierdem, în chip iremediabil, specii de animale și plante. Am început să pierdem și stranietatea celuilalt în marile aglomerări urbane. Ceea ce noi pierdem acum, pe acest pămînt, nu este un preț prea mare? Aici am vrut să ajungem? Aici ne-a adus dorința pustiitoare de adevăr? Aici duce drumul început în gîndirea filozofilor greci? Toate aceste întrebări nu sînt întrebările omului de știință. Și nu par a fi nici ale noastre. Știința modernă este metafizica acestor vremuri. Și ea este, asemeni oricărei metafizici, intolerantă și suspicioasă.

Cît de mare e pericolul autodistrugerii? Nu știm. Ce putem face pentru a preîntîmpina o catastrofă? Partide ecologice? Tratate de dezarmare nucleară? Sau trebuie pur și simplu să recunoaștem că nu știm care e țelul progresului nostru științific și tehnic? Dar ar putea vreodată un om politic, al cărui rol e atît de important azi, să recunoască că nu știe care e țelul progresului nostru? Ar putea Bill Clinton sau Chirac să admită așa ceva? Ce e de făcut? Care ar fi salvarea?

Cine dintre generalii romani ar fi crezut că va veni un ovrei sărac, băiat de tîmplar, care va schim-

ba totul? Cine din marii afaceriști de la începutul secolului al XIX-lea ar fi crezut că un om lipsit de averi, care scria de zor la o masă din British Museum, pe nume Karl Marx, va schimba lumea prin gîndirea lui? Cineva, cred din adînc, va veni într-o zi și va regîndi integrarea omului în lume. Și gîndirea lui va fi șansa noastră.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ALEXANDRU DRAGOMIR. FRAGMENTE DE PORTRET

DE ANDREI PLEȘU

I

După întîlnirea cu Constantin Noica, întîlnirea cu Alexandru Dragomir s-a înscris pentru noi, inevitabil, într-un scenariu al simetriilor. Judecam totul prin comparație, uimiți să vedem, în carne și oase, un personaj pe care „modelul" nostru îl trata de la egal la egal. Constantin Noica își confrunta, adesea, gîndurile și textele cu rigorile expertului „Sănduc", iar acesta se pronunța fără complezență, cîteodată cu un amical sarcasm: „Scrii foarte frumos, Dinule! Dar cînd ai de gînd să te apuci de filozofie?" Vădit iritat, domnul Noica nu întîrzia, la rîndul lui, să amendeze ironic „sterilitatea" domnului Dragomir: „Sănduc pare să creadă că filozofia e simplă cădere pe gînduri..." Dar dincolo de această incompatibilitate de paradă, un anumit respect camaraderesc și o anumită afecțiune complice ieșeau imediat la suprafață. Dragomir admira ingeniozitatea intelectuală a lui Noica, în aceeași măsură în care Noica admira profesionismul tăios al lui Dragomir. „A gîndi frumos" și „a gîndi exact" stăteau în balanță dinaintea noastră: aveam ocazia să constatăm, iarăși și iarăși, cîtă exactitate poate produce stilul și ce frumuseți inefabile se pot ascunde în exactitate.

II

Nebunia vremurilor a făcut ca tocmai profesionistului Dragomir să-i fie refuzată „profesarea" filozofiei. În România confiscată ideologic de dictatură, el a rezervat preocupărilor filozofice un rol secund, privat, clandestin, camuflat de îndeletniciri derizorii. A fost un filozof neștiut, „ascuns", un filozof care nu putea fi recunoscut ca atare de cei cu care avea socialmente de a face. Prin fire, sau prin exercițiu, nu afișa, de altfel, „semnalmentele" filozofiei, „deformările" ei profesionale. Nimbul aristocratic al lui Noica, afabilitatea lui incantatorie, presărată de reflecții subtile și de tot soiul de aluzii sapiențiale erau în perfect contrast cu „apariția" lui Dragomir: alert, citadin, de o politețe sportivă, neafectată, el se complăcea, frecvent, în mondenitate și zeflemea. Un om fără tabuuri la vedere, fără fasoane, fără cultul gesticulației statuare. Nu-și etala metafizica, nu atrăgea atenția, cu prefăcută nonșalanță, asupra subteranelor sale de competență. Inteligența lui acută, fără protocol, se exprima, caracteristic, în înfățișarea lui: mărunt și ațos, mobil, rapid, Alexandru Dragomir avea agilitatea imprevizibilă a tăunului socratic; hărțuitor, stringent, penetrant, o combinație tonică de precizie și volatilitate, el nu pierdea, totuși, niciodată, contactul cu solul: construia mental pe observație și logică mai mult decît pe dexteritate speculativă. Instrumentarul său includea, pe de o parte, imediatul, „crasa banalitate" a vieții, și, pe de alta, textul filozofic clasic, citit riguros, după metoda deprinsă în seminariile heideggeriene. Nu umbla după „idei" (și, de altfel, se lăuda că n-are), nu aprecia agerimile culturale („subtil poate

fi oricine"), nu dădea doi bani pe „originalitate". Voia, pur și simplu, să priceapă, să răspundă cinstit cîtorva întrebări care i se păreau importante: în primul rînd întrebarea privitoare la timp. Restul era pentru el ornamentație anexă, dacă nu impostură. I se părea deplasat să scrie ceva, înainte de a fi avut răspunsuri finale, bine articulate. Reușise să separe exercițiul gîndirii de manifestarea lui publică. Era un „particular", un virtuoz al solilocviului. Cu alte cuvinte, gîndirea era pentru el *intimitatea* supremă a spiritului. Invitația de a converti această intimitate în „operă" i se părea, de aceea, o trivială și vanitoasă indiscreție.

III

După mai mulți ani de seminarii amicale, pe parcursul cărora domnul Dragomir ne uimea cu îndemînarea sa de a descompune analitic locurile și împrejurările comune, textele filozofice și platitudinile bunului-simț, s-a întîmplat, la un moment dat, spre sfîrșit, ceva care, pe mine cel puțin, m-a uimit mai mult decît tot restul. L-am auzit întrebîndu-se brusc, cu aerul că face un bilanț laconic al îndeletnicirilor sale de o viață, dacă efortul filozofării are vreun sens. Afli cu adevărat ceva la capătul unei interogații filozofice bine conduse? Căzusem, cîndva, de acord că propriul filozofiei e de a da răspunsuri care nu suspendă întrebările. Asta nu însemna, totuși, că întrebările trebuiau regăsite în același punct în care se aflaseră la început. E drept, răspunsurile nu anulau întrebarea inițială, dar o îmbogățeau, o redistribuiau, o așezau în altă lumină. Domnul Dragomir părea însă, de data aceasta, nemulțumit, sau, în orice caz, sceptic cu privire la achizi-

ția *reală* a demersului interogativ. În fond, spunea el, avem de a face cu două posibilități: ori ceea ce aflăm, după laborioase investigații, e puțin, nesemnificativ, irelevant, ori ceea ce aflăm este adecvat, dar atunci nu facem decît să dublăm discursul lumii cu o tautologie. Filozoful nu reușește, în acest din urmă caz, decît să reformuleze deja-datul în limbajul intelectului, fără a adăuga, de fapt, nimic nou. Brutal spus, filozoful livrează prea puțin sau nimic. (Desigur, dacă nu cumva livrează o arborescentă eroare.) Iată o tematică la care Constantin Noica n-ar fi ajuns niciodată. El credea în filozofie atît de intens, încît a chestiona „sensul" ei i s-ar fi părut aproape de prost gust. Noica credea în sublimitatea și în *noutatea* pe care o aducea cu sine filozofia. Și această credință era tot mai vie, pe măsură ce îmbătrînea. Dar Alexandru Dragomir, care nu-și pemitea să adauge „meseriei" nici o emoție, nici o iluzie, nici un „frumosism", se simțea, la sfîrșitul vieții, descoperit dinaintea *vidului* posibil al strădaniei sale. Nu doar sensul filozofiei era în dezbatere, ci sensul întregii sale existențe. Gînditorul versat, solid, perspicace, era cutremurat, pe neașteptate, de *mutenia* filozofiei, de teama că ar fi trebuit, poate, să caute *altceva*, sau *în altă parte*. Și că, în ultimă instanță, chiar practicată cu maximă seriozitate (și *tocmai* de aceea), filozofia „nu ține", nu rezolvă lucrurile decît divagatoriu, ocolind perplexitățile neîndurătoare ale reflexivității curente. Decisă, din scrupul metodologic, să nu spună decît *ce se poate* spune și să nu gîndească decît *ce se poate* gîndi cu o minimă întemeiere rațională, filozofia asumă, inevitabil, riscul de a prescrie realului limite, care nu sînt decît propriile *ei* limite. Îmi era limpede că domnul Dragomir ajunsese în această criză *tocmai* pentru că, tehnic vorbind, gîndise

riguros, blindat istoric și metafizic, fără a anticipa în vreun fel rezultatul parcursului său cu prejudecăți și așteptări proprii. Îmi era tot atît de limpede că o încordare patetică pusese stăpînire pe anii lui tîrzii, o încordare care, în ciuda unei vechi deprinderi a auto-persiflării și a unei cuviincioase măsuri ardelenești, avea un anumit subton de disperare. Un om care aproape își interzisese să „producă" texte excela în analiza de text, avea, așadar, *nevoie* de textele *altora* pentru a-și configura discursul. Un om care gîndise mereu pe cont propriu și, mai ales, *de unul singur*, un om ai cărui interlocutori fuseseră, decenii întregi, numai marii morți ai filozofiei, de la presocratici la Heidegger, se bucura, în final, de întîlnirea cu noi, cei patru–cinci prieteni mai tineri, capabili mai curînd să asculte decît să dea replica. El, solitarul, se scălda, încîntat, în colocvialitatea noastră modestă, tot astfel cum el, care se desființase ca autor, trăia euforic printre cei mai prolifici autori ai domeniului... În sfîrșit, el, care, dintr-o exigență de sobrietate intelectuală, evacuase politicos religia dintre preocupările sale sistematice, lăsa să cadă, ca din întîmplare, într-un final de întîlnire, întrebarea: „Mi-ați putea împrumuta o Biblie?" Așadar nu avea una? Lucrul mi se părea, cel puțin culturalmente, uluitor, la fel de uluitor ca declarația pe care tot el, posesorul uneia din cele mai ascuțite minți din cîte am întîlnit vreodată, o făcuse despre interpretarea dată de părintele Scrima rugăciunii lui Ioan cel Străin: „N-am înțeles nimic!" Era, într-adevăr, nevoie de un profesionist de talia domnului Dragomir, pentru ca filozofia să aibă, fulgurant, revelația muteniei sale, a rafinatei sale opacități și a nobleței sale scăpătate.

IV

Ironia (dacă nu o misterioasă justiție lumească sau nelumească) face că, din chiar cercul ultimilor săi interlocutori, s-au desprins alcătuitorii volumului de față. Alexandru Dragomir se vede, astfel, condamnat post-mortem la statutul de autor pe care l-a sabotat, cu bună știință, o viață întreagă. Nu cred că această întorsătură a lucrurilor i-ar fi displăcut. În definitiv, ceea ce rezultă e că practica filozofiei e, pînă la urmă, „rentabilă"; dacă nu prin validitatea ultimă a răspunsurilor ei, cel puțin prin beneficiile și roadele ei colaterale. Înainte de a se trezi față-n față cu vidul propriu, filozofia presară asupra lumii pulberea fină a inteligenței, a căutării oneste, a curiozității dezinteresate. Iar filozoful e mîntuit: pudoarea lui de a comunica se transformă în sursă de comunicare. Tăcerea lui stimulează volubilitatea editorilor, ascezei lui, consecventă în a nu împărtăși nimic scris altora, îi corespunde asceza răsturnată a celor care se ostenesc să-i grădinărească moștenirea, invitîndu-ne să ne împărtășim din ea. Totul intră, astfel, în bună ordine. La urma urmelor, a delega altora „birocrația" publicării e un mod ca oricare altul de a te adresa posterității...

V

Sînt două feluri de lecturi – ne spunea, odată, prin februarie 1987, domnul Dragomir: lectura „cititorului", care se mobilizează pentru a afla dacă ce scrie în text e adevărat, și lectura „autorului", care se interesează de structura de ansamblu în care se înscrie textul, de suita pe care o desenează „opera", în întregul ei. „Cititorul" citește cărți și extrage citate. „Autorul" citește ansambluri

și face hermeneutică. Aș adăuga că există și o a treia variantă: lectura „creatorului", adică a aceluia care citește pentru a scrie. Era, cred, cazul lui Constantin Noica. El citea pentru a pleca (la propriu) de la text, pentru a da textului citit chipul său. Ne spunea adesea că reușise această performanță cu toți marii autori ai filozofiei, de la Platon la Hegel. (Admitea, vag înciudat, că încercarea nu-i „ieșise" cu Evangheliile: nu putuse „să li se impună", să le dea sunetul lui.) Alexandru Dragomir citea, dimpotrivă, pentru a ajunge la înțelesul autonom al textului, și, prin el, la gîndul autorului. Nu poanta hermeneutică, nu sclipirile talentului propriu, nu „amprenta Dragomir" erau țintele demersului său, ci sensul precis al pasajului în discuție, „intenția" lui metafizică. Lectura nu era, pentru domnul Dragomir, căutare a adevărului propriu, ci *instrumentalizare* a intelectului propriu, livrare de sine, pentru identificarea adevărului *celuilalt*, al autorului citit. Citea, așadar, Aristotel pentru a afla ce vrea să spună Aristotel, lucru care ar trebui să ni se pară normal, dacă nu am fi înconjurați de manevrele super-inteligente ale atîtor prestidigitatori, care se străduiesc să găsească Derrida-ul, sau Freud-ul, sau Rorty-ul din Aristotel. Dacă de la Noica am învățat libertatea (bine temperată) față de text, de la Dragomir am învățat pietatea scrupuloasă, *slujirea* aplicată a textului și a autorului lui.

VI

Umorul domnului Dragomir făcea parte dintr-o strategie îndelung exersată a subminării solemnității. În relațiile cu ceilalți, ca și în relațiile cu marile texte și cu ideile, el refuza *poza filozofică*, ștaiful intelectual. Nu voia să dea reflexivității străluciri fatale, nu căuta efectul amu-

ținător, pirueta luciferică. (Era dintre puținii foști studenți ai lui Nae Ionescu înclinați să-l privească critic.) Gîndea cu naturalețe și sugera, prin comportamentul lui destins, că travaliul filozofic nu e o manevră „de aparat", nu obligă la deghizament festiv, la ceremonii aulice. A-ți pescui problematica din promiscuitatea cotidiană, a o aborda *matter-of-fact*, aceasta era igiena inteligenței lui. Era grav, fără abuz de sobrietate; cînd demonstrațiile sale acumulau o prea mare tensiune conceptuală, se grăbea să introducă în rețetă *witz*-ul necesar pentru a „tăia" maioneza catedratică, pentru a ne ajuta să regăsim „normalul", grația ideilor. Cu alte cuvinte, nu-i plăcea să gîndească în atmosfera rarefiată a „atitudinilor fundamentale". Nu l-am văzut niciodată prost dispus, ceea ce îl deosebea net de portretul-robot al filozofului clasic. „Farurile" istoriei filozofiei nu par să fi fost monumente de haz. Kant era, probabil, profund nesărat. Nici Hegel nu avea, cred, însușirile unui conviv antrenant, ca să nu mai vorbim de Toma d'Aquino, de Descartes sau de Husserl, de Aristotel sau de Heidegger. Dintre cei mari, doar Platon (pe linia moștenirii socratice) și, paradoxalmente, Nietzsche par a fi avut un oarecare simț al comicului. Tema merită cercetată... Oricum, Alexandru Dragomir se înscrie mai curînd în categoria excepției. Era suficient de serios ca să lase loc liber, în „manierele" sale filozofice, jocului. Prefera să pară frivol decît să fie plicticos. I se părea ridicol să pronunțe adevărul cu majusculă.

VII

Discursul domnului Noica provoca, de regulă, o reacție de tipul: „nu m-aș fi gîndit niciodată la asta!" Ascultîndu-l pe domnul Dragomir, te simțeai îndemnat să spui:

„cum de nu m-am gîndit!?" Cu cel dintîi descopereai insolitul, cu cel de-al doilea evidența. Sînt două specii diferite de bucurie metafizică. Insolitul se asociază cu exaltarea, cu feeria și cu exoticul. Evidențele dezvăluie „stranietatea" familiarului, misterul lucrurilor la îndemînă. Domnul Dragomir nu cultiva tehnicile evaziunii, n-avea încredere în divagația inspirată, și nu conta pe surpriza intuitivă. Avea, în schimb, virtutea răbdării, a încăpățînării repetitive, a forajului static și lucid. A reușit să ducă la limită capacitatea (și obstinația) filozofiei de a explica imanentul neavînd altă referință decît imanentul însuși. A reușit, de asemenea, să trăiască în conformitate cu croiala gîndirii sale: nu avea doar pasiunea (organizată) a imediatului și dorința de a-l face transparent pentru intelect; avea și talentul de a coopera, armonios, cu imediatul, asumîndu-l grațios și viril. Era civilizat și destins, avea cultul prieteniei și voluptatea conversației. Fusese *un homme à femmes*, dar îmbătrînise fără sechelele erotismului inerțial al „foștilor"... Niciodată n-am întîlnit un cuplu mai discret, mai tandru și mai pur, decît acela pe care îl obținuse domnul Dragomir, la sfîrșitul vieții, alături de Nina Călinescu. Se simțea, în reușita acestei însoțiri, o dimensiune care trecea dincolo de logica realului și care „secreta" transcendență din chiar substanța împlinirii ei. Despre această reușită, domnul Dragomir n-a vorbit niciodată. E doar una din multele sale tăceri, care nu vor putea fi recuperate într-o carte. Constantin Noica avea, în ceasul din urmă, conștiința că spusese tot ce avusese de spus. Alexandru Dragomir pare a nu fi vrut să spună decît strictul necesar...

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Caietele din subterană de Gabriel Liiceanu V
Notă asupra ediției LXIX
Notă privitoare la citate LXXII

PARTEA I

O interpretare platoniciană la *O scrisoare pierdută* 3
Cîteva precizări 3
O interpretare platoniciană 4
Problema provinciei 6
Actul I. Șef–subaltern. Răspunsul „curat". Șiretenie și aritmetică 11
Actul II. „Prințipuri". Instituții. Anonima lui Farfuridi 13
Actul III. Bătălia pentru Europa ca bătălie pentru istorie 18
Actul IV. Intriga (acțiunea): lupta pentru nedarea în vileag 24
Întrebare și răspuns 39
Structura modelului întrebare–răspuns 39
Funcția întrebării socratice 43
Modalități de autoînșelare 49
Viitorul 54
Prezentul 56
Trecutul 60

Crase banalități metafizice 63
Mediul spațial 63
Mediul temporal 71
Despre națiune 81
Ce se întîmplă cu noi? 95
Raportul cu natura 97
Raportul cu semenii 101
Raportul cu divinul 102
Patru prelegeri scurte 108
Despre libertate și supușenie 108
De ce dialogul pur nu e cu putință 110
Despre bărbat și femeie 113
Despre oceanul uitării 119

PARTEA a II-a

Socrate. Înfruntarea filozofiei cu cetatea 127
Oracolul 131
Cercetarea 133
Excurs: metoda socratică 143
Rezultatele cercetării 158
Înfruntarea 160
Epilog 164
Comentarii la *Philebos* 169
Despre lumea în care trăim 197
Enigma intelectului 198
Ce este un intelectual? Anaxagoras, frg. A 29 204
Constituirea științei la Aristotel 212
Închiderea științei la Descartes 232
Epilog 241
Alexandru Dragomir. Fragmente de portret de Andrei Pleșu 247

În colecția Monografiile Humanitas

RÜDIGER SAFRANSKI
Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui
Traducere din germană de ILEANA SNAGOVEANU-SPIEGELBERG

Cartea lui Rüdiger Safranski este pasionantă nu numai prin comentariul strălucit al celor mai importante scrieri heideggeriene, ci și prin descrierea, extrem de captivantă, a atmosferei filozofice în care ele au luat naștere. Aflăm înfățișată aici o întreagă operă, cea de după primul război mondial, cînd școala fenomenologică întemeiată de Husserl punea în circuitul gîndirii „elevi" precum Heidegger sau Max Scheler. Vitalitatea critică a lui Safranski este debordantă și face din el unul dintre cei mai însemnați istorici ai culturii din spațiul german. Dincolo de o amănunțită documentare, remarcabil este faptul că monografiile lui Safranski (despre Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger) ne aduc în fața ochilor adevărate personaje. Măiestria autorului este de a crea profilul acestor personaje discutînd tocmai operele lor. Drumul gîndirii lui Heidegger, privit de majoritatea comentatorilor ca un drum al operei sale, trece aici prin satul natal al filozofului, prin Freiburgul anilor de tinerețe, prin fața colibei de la Todtnauberg, unde filozoful german și-a scris cele mai importante cărți. Personajul pe care îl întîlnim aici a fascinat și a atras la cursurile lui o seamă de studenți care, mai tîrziu, au devenit ei înșiși celebri. Povestea acestei fascinații este scrisă în această carte cu tot aplombul inconfundabil al lui Safranski.

În colecția Paradigme

SFÎNTUL AUGUSTIN

De libero arbitrio

Ediție bilingvă, text paralel latin-român

Traducere din latină, studiu introductiv și note de GHEORGHE ȘERBAN

De unde vine răul? S-a ivit el în lume o dată cu omul sau i-a premers acestuia din urmă? Iar lumea aceasta este de tot rea, și atunci orice strădanie e inutilă; sau este de tot bună, și atunci toate relele săvîrșite de om nu izbutesc să-i tulbure bunătatea originară? Și cine poartă vina răului? Dumnezeu sau omul? Iată doar cîteva din întrebările la care lucrarea lui Augustin, începută la Roma și terminată la Hippo-Regius, caută să găsească răspunsuri. Fiind îndreptată împotriva pelagienilor, adepți ai unei secte religioase contemporane autorului, dar și împotriva manicheilor, din rîndul cărora însuși Augustin făcuse parte în zbuciumata-i tinerețe, cartea de față are un evident caracter polemic. Cel puțin aceasta e impresia pe care o dă unui cititor aflat la prima lectură. Treptat însă, pe măsură ce lectura este repetată și aprofundată, în mintea cititorului se întărește convingerea că Augustin se desprinde de stilul apologetic și de disputele sterile, tinzînd către o înțelegere completă, de dragul cunoașterii în nume propriu, a genezei răului. Concluzia este că originea răului în lume se află în libera voință a omului și în dreptul pe care acesta îl are de a se folosi de propria sa voință așa cum crede de cuviință: „Voința este aceea prin care se păcătuiește, și totodată aceea prin care se trăiește drept."

LUDWIG WITTGENSTEIN

Cercetări filozofice

Traducere din germană de MIRCEA FLONTA, MIRCEA DUMITRU și ADRIAN-PAUL ILIESCU

Nici pînă astăzi cercetătorii nu au putut cădea de acord asupra unui răspuns la o întrebare simplă: care este de fapt adevărata capodoperă a lui Wittgenstein, *Tractatus*-ul sau *Cercetările filozofice*? Neîndoielnic că celebritatea primei cărți o întrece pe cea de-a doua. Dar sînt voci care afirmă fără reținere că, în vreme ce *Tractatus*-ul este opera unui geniu prea tînăr și prea impetuos pentru a fi putut să obțină claritatea ultimă a expresiei, *Cercetările filozofice* sînt semnul unei maturități de spirit grație căreia geniul de odinioară a simțit nevoia să-și corecteze propriile excese anterioare. În contrast cu tonul apodictic cu care Wittgenstein declara în introducerea la *Tractatus* că, din punctul lui de vedere, toate problemele și-au găsit în mod irevocabil rezolvarea, *Cercetările filozofice* aduc în discuție aceleași probleme, dar dintr-un alt punct de vedere: cel al „jocurilor de limbaj", al semnificației cuvintelor și al prejudecăților de care suferă filozofii cînd e să se raporteze la propriile cuvinte. Iar dacă în *Tractatus* Wittgenstein reușise să construiască unul din cele mai impresionante și mai captivante edificii discursive din secolul XX, în *Cercetări* avea să afirme cu tărie că „filozofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru de către limbă". Iată un alt mod de a recunoaște că nu ai avut dreptate. *Cercetările* sînt în fond lupta lui Wittgenstein cu propriile idei, încercarea filozofului austriac de a-și corecta greșelile personale prin reformularea lor într-o altă manieră.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Paginare computerizată
ANGELA ARDELEANU

Corector
HORIA GĂNESCU

Apărut 2004
BUCUREȘTI–ROMÂNIA

Tipărit la C.N.I. „Coresi" S.A.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„E dracul gol", spusese Noica despre Dragomir. Dacă dracul era cel care luase în stăpînire pomul cunoașterii după cădere, atunci Dragomir era dracul gol. Sigur este că, în locul lui Adam, ar fi apucat să muște din *toate* fructele interzise. Și cu toate acestea, în frenezia lui *de a înțelege totul* era mai degrabă ceva din psihologia unui etern student care abordează Creația ca pe o temă și care se pregătește asiduu pentru ziua în care urmează să fim examinați de Dumnezeu. De altfel o știe și o spune, în 8 ianuarie 1993, într-o formidabilă notă din carnetele intitulate *Semințe*: „În fond, eu fac o teză de doctorat la Dumnezeu."

GABRIEL LIICEANU

Alexandru Dragomir nu umbla după „idei" (și, de altfel, se lăuda că n-are), nu aprecia agerimile culturale („subtil poate fi oricine"), nu dădea doi bani pe „originalitate". Voia, pur și simplu, să priceapă, să răspundă cinstit cîtorva întrebări care i se păreau importante. Restul era pentru el ornamentație anexă, dacă nu impostură. I se părea deplasat să scrie ceva, înainte de a fi avut răspunsuri finale, bine articulate. Reușise să separe exercițiul gîndirii de manifestarea lui publică. Era un „particular", un virtuoz al solilocviului. Cu alte cuvinte, gîndirea era pentru el *intimitatea* supremă a spiritului. Invitația de a converti această intimitate în „operă" i se părea, de aceea, o trivială și vanitoasă indiscreție.

Ironia (dacă nu o misterioasă justiție lumească sau nelumească) face că, din chiar cercul ultimilor săi interlocutori, s-au desprins alcătuitorii volumului de față. Alexandru Dragomir se vede, astfel, condamnat post-mortem la statutul de autor pe care l-a sabotat, cu bună știință, o viață întreagă.

ANDREI PLEȘU

De același autor, în curs de apariție:
Caietele timpului

ISBN 973-50-0670-7